

FILIPPOV SZERGEJ

„Támaszt az eget Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol”

*Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi Oroszországban**

„... az összes keresztény cárság¹ a végéhez ért és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült a prófétai könyvek szerint, vagyis a orosz cárságban: mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz”, – röviden így foglalta össze Filofej pszkovi szerzetes koncepciójának lényegét, amely koncepciót a tudományos irodalomban általában „Moszkva – harmadik Róma” elméletként szoktak emlegetni. Filofej ezen szavai (mellesleg általában csupán *ezek* a szavai), leveleinek általános kontextusából kiemelten szükségzerű kellékét képezik az orosz történelemről szóló összes tudományos, publicisztikai és „kvázi-tudományos” munkának, de e szavak valódi értelme ma már alig vehető ki a rákakódott egyoldalú, pontatlan vagy egyszerűen téves értelmezések vastag rétege alatt.

Nem érdektelen megemlíteni, hogy a 16–17. században széles körben elterjedt „Moszkva – harmadik Róma” koncepció a 18. század elejétől az orosz kultúrának a régebbi pravoszláv hagyományaihoz kapcsolódó „mélyrétegeibe” száll alá, vagyis elsősorban az óhitű közegbe. Az ún. „magas”, európaizálódott orosz kultúrában ez a koncepció (és szerzőjének neve) 150 évre feledésbe merült, és csupán 1846-ban került először publikálásra Filofej egyik levele.² Nyikolaj Karamzin számára ismeretlen volt a pszkovi szerzetes munkássága, legalábbis Az orosz állam történetében nem esik róla szó. Szergej Szolovjev is mindössze néhány sort szánt Filofej munkásságának az Oroszország története a kezdeti időktől című monumentális művének 5. kötetében.³ Ugyanakkor a „Moszkva – harmadik Róma” koncepció iránti érdeklődés jelentősen megnövekedett a 19. század végére, miközben már akkor érzékelhető volt az a törekvés, hogy figyelmen kívül hagyják vallási, eszkatológikus jelentéstartományát, és ezt a koncepciót csupán egy sajátos politikai elméletnek tekintsék, sőt mi több, az Orosz Birodalom külpolitikai céljainak megalapozását vagy éppen az orosz politikai messianizmus univerzális modelljét lássák benne.

Ebben a sorban az elsőség valószínűleg Mihail Gyjakonovot illeti, aki a régi Oroszország politikai eszméinek szentelt könyvében úgy határozta meg Filofej tanítását, mint „az orosz cárságról szóló politikai elméletet”, amely „uralkodó *állami* (Gyjakonov kiemelése – F. Sz.) jelentőségre tett szert.”⁴ A „moszkvai politikai ideológia” fontos elemének tartotta Filofej gondolatait a nagy orosz történész, Pjotr Miljukov is, akinek a Vázlatok az orosz kultúra történetéből c. munkája a századforduló orosz értelmiségének gyakran forgatott kézikönyve volt.⁵ Nem került el a politikai aktualizálás csapdját Nyikolaj Bergyajev sem, akinek könyvei igen népszerűek voltak mind Oroszországban, mind külföldön, és ma szemmel láthatóan újra egyre népszerűbbé válnak. Bergyajev világosan látta a „Moszkva – harmadik Róma” koncepcióhoz kapcsolódó elképzelések vallási jellegét, ennek ellenére annak a véleményének adott hangot, hogy ebben a gondolatban az orosz emberekben mindig is meglévő messianisztikus eszme fejeződött ki, amely az orosz történelem egész tartama alatt különféle politikai irányzatokban öltött testet. „A Moszkváról mint harmadik Rómáról alkotott tan, a moszkvai cárság kialakulásának ideológiai alapjává vált. A cárság a messianisztikus eszme szimbolikája alatt került összegyűjtésre⁶ és öltött alakot. A cárság, az igazi cárság keresése jel-

lemzi az orosz népet történelmének egész tartama alatt.” Ebből kiindulva Bergyajev szellemes, de nem túlságosan tartalmas párhuzamot vont a harmadik Rómáról szóló tanítás és a kommunizmus között: „A Harmadik Róma helyett Oroszországban a Harmadik Internacionálét sikerült megvalósítani, és a Harmadik Internacionáléra a Harmadik Róma számos vonása átszállt. A Harmadik Internacionálé szintén szent cárság és szintén az ortodox hitre alapozták.”⁷

A „Moszkva – harmadik Róma” elmélet értelmezésének fentebb vázolt hagyománya széles körben elterjedt Oroszország határain túl is,⁸ és szilárdan tartja magát jelenleg is. Richard Pipes összefoglaló munkájában az igen jellemző „Az egyház mint az állam szolgálóleánya” címet viselő fejezetben azt olvashatjuk, hogy a „Moszkva – harmadik Róma” gondolat „a Moszkvai Oroszország hivatalos politikai elméletének nélkülözhetetlen részévé vált. Az a meggyőződés kapcsolódott hozzá, hogy Oroszország a leghibátlanabb és legistenfélőbb keresztény cárság a világon.”⁹ Andrzej Lazari lengyel kultúr- és irodalomtörténész ezt a gondolatot „az orosz nacionalizmus archetípusának” nevezi és úgy véli, hogy ez a gondolat „évszázadok során át kísért az orosz elmékben.”¹⁰ A magyar nyelvű irodalom sem mentes az ilyenfajta állításoktól. Így például Iglói Endre véleménye szerint a „Moszkva – harmadik Róma” elméletet „a Százcikelyes zsinat 1551-ben a moszkvai állam politikai programjává minősíti, és megkísérli az ország külpolitikai vezérfonalaként IV. Ivánnal is elfogadtatni”¹¹. Néhány magyar szerzőnél azt a törekvést láthatjuk, hogy Filofejt valamilyen módon a pánszlávizmushoz kapcsolják. Egy kissé homályos formában ezt a kapcsolatot igyekezett megállapítani Gogolák Lajos a szlavofilek közvetítésén keresztül, amely szlavofilek állítólagosan a harmadik Róma régi gondolatát újították volna fel.¹² Határozottabban állapítja meg ezt a kapcsolatot P. Gábor Mózes, aki szerint Filofej abban reménykedett, hogy „a bizánci indíttatású, ismét a történelem fölé ideologizált és abszolutizált cárizmus arra hivatott, hogy időben a világ végezetéig tartson, minden egyéb államalakulatot felváltson, illetve magába olvasszon.” És csupán a történelmi körülményeken múltott, hogy „ez az utópia nem tudta igazán betölteni eredeti politikai rendeltetését, és csak a 19. század végi hivatalos pánszlávizmusban, tehát szekularizált formában, illetve néhány szlavofil gondolkodó, pl. Dosztojevszkij spiritualizált népiességében és messiánizmusában jutott kifejezésre”¹³.

A fentebbi idézetekben rejlő ténybeli pontatlanságoktól eltekintve is, egészében azt mondhatjuk, hogy a pszkovi szerzetes szerény alakja valóban démonikus méreteket ölt az orosz történelemben, ha a „Moszkva – harmadik Róma” gondolatot ennyire „tágan” értelmezzük. Filofej így nemcsak a Moszkvai Állam ideológusává, hanem olyan különféle eszmei áramlatok előfutárává is válik egyúttal, mint a szlavofilizmus, a pánszlávizmus, az orosz nacionalizmus, sőt, a kommunizmus (és mindez a kulturális tájékozódási pontok Péter utáni erőteljes és hirtelen megváltozása és a Filofej eszmei öröksége körüli 150 éves hallgatás ellenére lenne így). Reményeink szerint a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet történetének és előtörténetének az alábbiakban következő rövid bemutatása, valamint Filofej egyik levelének közlése hozzájárul majd ahhoz, hogy a Péter előtti Oroszország szellemi életének erről a fontos jelenségről realisabb és történetileg pontosabb kép alakuljon ki.

Augustus császár öröksége

Az új oroszországi politikai és történelembölcseleti eszmék megjelenése közvetlen összefüggésben állt azokkal az alapvető geopolitikai változásokkal, amelyek Európa pravoszláv régiójában a 15. században és a 16. század elején mentek végbe. Európa keleti részében az orosz földeknek a moszkvai fejedelmek által végrehajtott „össze-

gyűjtésének” folyamata III. Iván uralkodása alatt (1462–1505) érte el tetőpontját. III. Ivánnak sikerült Moszkvához csatolnia a Novgorodi Köztársaság hatalmas kirejedésű területeit (1478) és megszüntetnie Moszkva régi ellensége, a Tveri Fejedelemség önállóságát (1485). És bár az utolsó független orosz fejedelemség, a rjazanyi, hivatalosan csak 1521-ben került Moszkva fennhatósága alá, már III. Ivánt mindenütt „egész Oroszország uralkodójának” kezdi titulálni, vagyis már nem pusztán a Moszkvai Fejedelemség uralkodóját látják benne, hanem azon új államalakulatét, amellyel a 15. század végétől fokozatosan az „Oroszország” (Rosszija) elnevezés kapcsolódott össze. Míg III. Iván apja, II. Vaszilij (Tyomnij) még nemritkán a szakadék szélén való egyensúlyozásra kényszerült, átélte a tatár fogság és a rivális rokonokkal folytatott nehéz küzdelem időszakát, amely utóbbi során mind a szeme világát, mind a hatalmát elveszítette és kénytelen volt száműzetést elszenvedni, úgy fia már annyira erősnek érezte magát, hogy 1480-ban nyílt konfliktusra vállalkozott az Arany Horda kánjával és kivívta Oroszország teljes függetlenségét, véget vetve ezzel Oroszországban a tatár uralom majdnem 150 éves időszakának.

Európa egyik legnagyobb állama, a Moszkvai Állam kialakulása, megszilárdulása és kiterjedése egybeesett a bizánci birodalom csillagának gyors ütemű lehanyatlásával. Míg az előbbi gyors léptekkel haladt a tatár iga alóli felszabadulás irányába, addig az utóbbi 1453-ban megszűnt létezni. Bizánc, utolsó erőtartálékait mozgósítva a törökök elleni harcban, szövetségeseket keresve a Nyugat katolikus államaihoz fordult segítségért. Ugyanakkor az egyházi kérdés előzetes rendezése, az egyházi unió megkötése és a kereszténység korábbi egységének helyreállítása nélkül semmiféle katonai és politikai segítségről nem lehetett szó. A görögökkel folytatott tárgyalások során a pápák következetesen az egyházak egyesülésére mutattak rá, mint egy jövőbeli lehetséges kereszties hadjárat előfeltételére, sőt mi több, azt állították, hogy az unió ténye már önmagában visszatartja majd a törököket a Bizánc elleni támadástól.¹⁴

Hosszas és bonyolult tárgyalások után VIII. Paleologosz János bizánci császár és IV. Jenő pápa megállapodtak a zsinat összehívásában, amelynek az unió kérdésében kellett döntenie. A zsinat 1438. április 9-én nyílt meg Ferrarában, 1439 elején a zsinat üléseit Firenzébe helyezték át. A ferrarai-firenzei zsinaton (vagy csak egyszerűen firenzei zsinaton) hamar világossá vált, hogy a görög küldöttek, élükön II. József konstantinápolyi patriarchával, kilátástalan helyzetben vannak. Kezdetben megkísérelték álláspontjuk védelmezését a dogmatikai és szertartási kérdésekben, de végül ultimátumot kaptak a pápától, amely szerint vagy elfogadják a nyugati egyház feltételeit, vagy elhagyják a zsinatot, amivel végleg feladták volna a reményt, hogy segítséget kapjanak a törökök ellen. A politikai megfontolások által vezetett császár és a nagy tekintéllyel rendelkező Iszidorosz orosz metropolita¹⁵ (aki származását tekintve görög volt) nyomására a zsinaton részt vevő pravoszláv küldöttek végül is aláírták a zsinati határozatokat, amelyekben minden egyes vitás kérdésben engedtek, többek között elfogadták a Szentlélek származásáról és a tisztítótűzről szóló nyugati tanítást, a kovásztalan kenyér használatát, és ami a legfontosabb, elismerték a római pápa főségét az egyház ügyeiben.¹⁶ Magától értetődik, hogy az egyházak ilyen, elsősorban politikai okokból életre hívott egyesülése ellenérzést váltott ki a pravoszláv hívők és a pravoszláv főpapok óriási többségének körében, ideértve azokat a főpapokat is, akik engedve a szükségyszerűségnek, aláírták az egyesülést kimondó zsinati határozatokat. Az unió egyik legfőbb híve, Visszarion nikeai metropolita kénytelen volt elhagyni metropolíáját és Rómába menekülni. Az alexandriai, az antiochiai, a jeruzsálemi patriarcha, miután értesült az unióról, 1443-ban zsinatot hívott össze Jeruzsálembe, amely hivatalosan elítélte az uniót, és az uniót elismerő papságot eretnekséggel vádolta meg. Maga a császár, VIII. János egészen haláláig (1448) nem tudta magát a firenzei unió ünnepélyes kihirdetésére el-

határozni, ezt csak a reménytelen helyzetben lévő XI. Paleologosz Konstantin császár tette meg 1452. december 12-én, néhány hónappal a török seregek mindent eldöntő támadása előtt.¹⁷ Konstantinápoly eleste után az unió a konstantinápolyi patriarchátus számára is elvesztette minden jelentőségét.

Ugyanakkor Oroszországban ez alatt az idő alatt visszafordíthatatlan változások mentek végbe. 1441. március 19-én visszatért Moszkvába Iszidorosz metropolita, akit a pápa kardinálissá és Litvánia, Livónia, Oroszország és Halics tartományok legátusává nevezett ki. A fővárosba érve, Iszidorosz azonnal az Istenanya Mennybemenetelének székesegyházába ment és elvégezte a liturgiát, amely során az első helyen IV. János pápáról emlékezett meg a konstantinápolyi patriarcha helyett, az istentisztelet után pedig a székesegyházban felolvasták az unióról szóló zsinati határozatot. Iszidorosz átadta II. Vaszilij nagyfejedelemnek a pápa levelét, amelyben a pápa arra kérte a moszkvai nagyfejedelmet, hogy segítse elő a firenzei zsinat határozatainak megvalósítását. De II. Vaszilij másképp döntött. Moszkvában már Iszidorosz érkezése előtt jól ismerték az unió megkötésének történetét, és tisztában voltak azzal is, hogy az unió megkötésében az orosz metropolita fontos szerepet játszott. Annak a híre is eljutott Moszkvába, hogy a firenzei határozatok általános elutasítással találkoztak a pravoszláv Keleten. Ebben a helyzetben a nagyfejedelem, aki maga is az unió elszánt ellenfele volt, magára vállalta a kezdeményező szerepet az egyházi ügyekben. Az uniót határozottan elutasították, Iszidoroszt pedig kolostorba zárták. Kezdetben a moszkvai kormányzat igyekezett kánonikusan elfogadható megoldást találni a felmerült problémára. Egyfelől megkísérelték, hogy Iszidoroszt álláspontjának megváltoztatására bírják, másfelől, – hogy elnyerjék Konstantinápoly hivatalos engedélyét a moszkvai szabad metropolita-választásra. Eközben Iszidorosz, fél évvel letartóztatását követően, Litvániába szökött, majd onnan Rómába ment.¹⁸ Konstantinápolyban őt még mindig egész Oroszország törvényes metropolitájának tartották, ezért kevés remény volt a patriarchával kötendő kompromisszumra. Ehhez járult még, hogy ugyanakkor Moszkvában kiéleződött a hatalomért folytatott harc, ami az egyházi ügyeket hosszú évekre háttérbe szorította. Csupán 1448-ban választotta meg metropolitának a nagyfejedelem által támogatott Iona rjazanyi püspököt a Moszkvába összehívott zsinat. Ezzel az orosz egyház egyoldalúan de facto autokefállá tette saját magát és gyakorlatilag kivonta magát a konstantinápolyi patriarcha jurisdictio-ja alól.¹⁹

Az autokefália megteremtésével az egyház és a nagyfejedelmi hatalom közötti viszony lényegi változáson ment keresztül a Moszkvai Államban. A konstantinápolyi patriarchátustól való függőség megszüntetésével együtt az orosz egyház egyúttal elvesztette annak a lehetőségét is, hogy a konstantinápolyi patriarchátus tekintélyére támaszkodhasson a világi hatalommal esetlegesen kialakuló konfliktusai során. A nagyfejedelem szerepe jelentősen megnőtt az egyházi ügyekben, az autokefália feltételei között szava döntőnek bizonyult a metropoliták beiktatásánál. Ehhez szükséges még hozzátenni, hogy 1458-ban megtörtént az orosz metropólia végleges kettéválása: a Dél-Nyugati Oroszország földjei, amelyek a Litván Nagyfejedelemség részét képezték, nem ismerték el a Moszkvában megválasztásra kerülő metropolita hatalmát és a Konstantinápoly jurisdictio-ja alatti maradást részesítették előnyben. Ettől az időtől kezdve beszélhetünk *moszkvai* metropoliaról, amelynek területei csupán egyetlen ország részét képezték, a Moszkvai Államét, amely metropolia világi patrónusa a moszkvai nagyfejedelem volt.²⁰ Ily módon a moszkvai metropolita (1589-től patriarcha) és a nagyfejedelem (1547-től cár) között szoros kapcsolat alakult ki, amely számára például a konstantinápolyi patriarcha és a volt bizánci birodalom császára (cárja) közötti viszony szolgált.

Ebből következően a 15. században és a 16. század elején lezajlott történelmi változások eredményeképpen úgy tűnt, mintha Oroszország és Bizánc, Moszkva és

Konstantinápoly szerepet cseréltek volna. A pravoszláv Bizánc hosszú hanyatlás után végleg elpusztult, maradványait egy muzulmán ország kebelezte be; Moszkva egy új pravoszláv ország központjává lett, amely a muzulmán Arany Horda uralma alól szabadt fel. A bizánci császárok (cárok) dinasztiája a végéhez ért, míg a moszkvai nagyfejedelmek először nem hivatalosan, majd az összes formalitás betartásával felvették a cári címet. A moszkvai uralkodókra hárult a pravoszláv keresztények védelmezésének feladata, amely valamikor a bizánci császároké volt. A cárság és a papság összhangjának bizánci eszménye (amely ritkán valósult meg a valóságban) most az orosz egyház és az orosz állam vezetője közötti összhangban öltött testet. A Bizánc és Oroszország ilyen jellegű összevetése számos szövegben megjelenik. Így például Szuzdali Szimeonnak a 15. század 40-es éveiben keletkezett Elbeszélés a nyolcadik firenzei zsinatról c. munkájában a „latin eretnekségbe” esett görög császárral (cárral) „az istenfélelem fényének” őrzője, a moszkvai fejedelem áll szemben. Az Oroszországban elterjedt Bizánc elestéről szóló elbeszélésekben egyfelől nagy hangsúlyt kap az elpusztult görög és a virágzó orosz állam történelmi sorsának ellentétessége, másfelől – szerepelnek bizonyos bizánci jóslatok, amelyek Oroszország szerepére utalnak Konstantinápoly jövőbeli felszabadításában.²¹

Nem telt el sok idő és az orosz írástudók a „görögök-oroszok” ellentétpárt szélesebb összefüggésbe helyezték, az isteni gondviselés által irányított és világfolyamatként felfogott történelem keresztény értelmezésének keretébe. Ehhez a birodalmak váltakozásának történelembölcseleti sémáját használták fel, amely széles körben ismert volt mind a katolikus Nyugaton, mind a pravoszláv Keleten. A birodalmak váltakozásának gondolata az ószövegségi Dániel könyvének próféciaín alapult (Dan. 2, 31–45; Dan. 7), amelyek kiindulópontot szolgáltattak a földi történelemnek négy birodalom (a babiloni, a méd-perzsa, a hellén-makedón és a római) egymást követő váltakozásaként való felfogásához. A kontinuitást közöttük a minden egyes korszakban egyetlen központban összpontosuló hatalom átadása (translatio imperii) teremtetten meg. Az utolsó ilyen központnak, a keresztény szerzők értelmezésében, Rómának kell lennie; Róma bukása a földi történelem végét és Krisztus második eljövételének előjátékát jelentené. Rómának az Alarik vezette gótok általi elpusztítása (410) kezdetben felerősítette az eszkatológikus várakozásokat, majd később arra készítette a keresztény szerzőket, hogy a hatalom átadásának új módozatait találják meg. A nyugati irodalomban Róma örököseit a frankokban vagy a német császárokban látták. A görög hagyományban Róma hatalmának természetes örököse Bizánc volt, fővárosával Konstantinápolyval, amelyet a Második vagy az Új Rómának neveztek.²² Már Kozmasz Indikopleusztesz Keresztény topográfiájában és Patarai Metódiosznak (a nyugati hagyományban Olimposzi Metódioszként ismert) tulajdonított Jelenések-ben (4. vagy 7. század), amelyek szláv fordításait Oroszországban jól ismerték, rokonsági kapcsolatot állítottak fel a makedón dinasztia, valamint a római és a bizánci császárok között.

Magától értetődik, hogy a „Második Róma” törökök általi elfoglalása és a bizánci császárok hatalmának megsemmisülése arra készítette az orosz írástudókat, hogy elgondolkozzanak a lehetséges örökösök kilétén. A 15. század második felétől megfigyelhető az a szándék, hogy emeljék a moszkvai fejedelmek általános tekintélyét, és konkrét politikai igényeiket a középkori nemzetközi gyakorlatban bevett dinasztikus argumentumokkal alapozzák meg. Ez a munka két irányban zajlott. Egyfelől III. Iván már a 15. század 70-es éveiben, a Novgorod elleni támadással összefüggésben kijelentette, hogy egészen Ruriktól és Szent Vlagyimirtól kezdve az ő nemzetsége birtokolja a novgorodi földet, vagyis megjelent a mondai Ruriktól a moszkvai fejedelmekig tartó megszakítás nélküli dinasztikus folytonosság gondolata.²³ Lényegében ezzel az orosz

államiság fejlődésének folytonosságát állították Ruriktól egészen III. Ivánig, a tatár hódítás és a politikai központ Kijevből Moszkvába történt áthelyezése ellenére. Az újabb és újabb fejedelemségek Moszkvához csatolását pedig mint a moszkvai fejedelmek törvényes örökségének visszaszerzését mutatták be. Másfelől viszont Rurik varég eredete a feledés homályába merült, és azt a „német” (vagyis porosz) eredet váltotta fel.²⁴ Ez a kis „kiigazítás” lehetővé tette, hogy a 15. század végén vagy a 16. század elején létrejöjjön egy teljes legenda, amely a moszkvai fejedelmek dinasztiáját Augustus császártól eredeztette. Az ismeretlen szerzőtől származó ún. Elbeszélés a vlagyimiri fejedelmekről című munkába tulajdonképpen két politikai legenda is bekerült. Az egyikben arról esik szó, hogy Augustus „mint Róma és az egész világ császára” hogyan ruházta rokonaira a birodalmának különböző részei feletti irányítást. A Visztula és a Neman menti földeket Prusz nevezetű „atyafiának” adta, „és attól kezdve a mai időkig ezt a helyet Porosz földnek nevezik”. Éppen erre a porosz földre küldték el követeket a novgorodi szlávok és „találtak ott egy bizonyos Rurik nevezetű fejedelmet, aki Augustus-császár római nemzetségéből való volt”. Ily módon, a mondai Pruszon és Rurikon keresztül az orosz fejedelmek Augustus császár, az Első Róma uralkodója távoli rokonainak bizonyultak. A második legenda, amely az Elbeszélés részét alkotja, az orosz fejedelmeket a bizánci császárokkal köti össze. Középpontjában Vlagyimir Vszevolodovics kijevi fejedelem áll, aki sikeres hadjáratot indított Bizánc ellen. Hogy Vlagyimir barátságát megnyerje, Konstantin Monomachosz bizánci császár állítólagosan követeket küldött hozzá ajándékokkal: egy kereszttel, amely abból a fából készült, amelyen Krisztust megfeszítették, egy kehellyel, amelyből Augustus császár ivott és más tárgyakkal.²⁵ A legfontosabb ajándék a „cári korona” volt aranytálon, amelyet Konstantin küldött Vlagyimir hivatalos koronázására és amely a bizánci császárok (Augustus császár örökösei) hatalmának az orosz fejedelmek számára való átadását szimbolizálta. „És az attól az időtől fogva Vlagyimir Vszevolodovics nagyfejedelmet Monomahnak kezdték nevezni, nagy Oroszország cárjának”.²⁶ Az Elbeszélés ismeretlen szerzője a fantasztikus genealógia és politikai szimbolika segítségével létrehozta az orosz államiság új elméletét, amely szerint már az orosz történelem kijevi periódusában kialakult Oroszország mint az „örök Róma” eszméjét őrző cárság jövőendő jelentősége. A hatalmi kontinuitás gondolatának ezen orosz variánsát, ahogy azt az alábbiakban látni fogjuk, aktívan felhasználták a moszkvai kormányzat politikai gyakorlatában.

A Harmadik Róma születése

A 15. században és a 16. század elején lezajlott történelmi változások ilyen értelmezése ugyanakkor nem volt az egyetlen. Vele párhuzamosan egy némileg eltérő történelembölcséleti konstrukció is kialakulóban volt Oroszországban, amely keretében az egész emberiség és az egyes népek történelmi sorsa szorosan egybekapcsolódott a pravoszláv kereszténység sorsával.²⁷ Ez a történelemfelfogás régi hagyományokra tekinthetett vissza mind a bizánci, mind az orosz írásbeliségben. Már a legkorábbi orosz szövegekben, Illarion metropolita Beszéd a törvényről és a kegyelemről című művében és a Régmúlt idők krónikájában az orosz nép történelmi szerepe az isteni kiválasztottságáról alkotott elképzeléshez kapcsolódott. A Kijevi és az ún. Részfejedelmi (nagyjából a 15. század közepéig) Oroszországban az isteni kiválasztottság elképzelése keresztény tartalommal rendelkezett, vagyis a keresztény népek családjához való tartozást jelentette. A keleti szlávság egész kezdeti, pogány időszaka a legkorábbi krónikában mint az isten által irányított mozgás került bemutatásra, amely mozgás egy meghatározott kulminációs pont, a kereszténység Vlagyimir fejedelem alatt történt felvétele felé irányul, amikor Oroszország, mint keresztény állam, valódi történelmi léte kezdetét

vette. Ebben az értelemben Oroszország isteni kiválasztottsága a nem keresztény népekkel való szembeállítottságában fejeződik ki, amely népeknek az ellentétpár egyik tagjának szerepe jutott az „szlávok – avarok”, „oroszok – kazárok”, „oroszok – kunok”, majd később az „oroszok – tatárok” szembeállításban, és ezek az ellenlábás népek előbb vagy utóbb vereséget szenvednek és letűnnek a történelem színpadáról.

A 15. század közepétől az isteni kiválasztottság fogalma változónak indul és már az orosz állam és az orosz egyház sajátos és kivételes szerepére utal az igazi keresztény hit megőrzésének és védelmének terén. Ezt az átértékelést az orosz írástudók olyan fogalmak és kritériumok segítségével viszik véghez, amelyeket görög munkákból merítettek, többek között a latinok ellen irányuló vitairatokból is. A görög hagyományban a római birodalom egyetemes jelentősége fokozatosan azzal kapcsolódott össze, hogy ez a birodalom – keresztény birodalom, isten által kiválasztott, „a Krisztusi mű szolgája”.²⁸ A Róma és Konstantinápoly között támadt egyházi konfliktus eredményeként, amely konfliktus kölcsönös anathémához vezetett és az egyházszakadást eredményezte, a görögök szemében a „latinok” hittagadókká váltak, és a keresztény birodalom eszméje véglegesen a bizánci birodalomban testesült meg, maguk a görögök pedig isten választott népének rangjára emelkedtek, amely népnek az a feladat jutott osztályrészül, hogy a pravoszláviát, az igaz hitet az idők végezetéig őrizze. E nézetek a kereszténység oroszországi felvétele után gyorsan gyökeret vertek az orosz írásbeliségben is, amivel az oroszországi hívők körében alátámasztották a bizánci császárok és a görög egyházi hierarchia vallási tekintélyét.

Magától értetődik, hogy a katolikusokkal kötött unió erősen megtépázta ezt a tekintélyt. A görög küldöttségnek a firenzei zsinaton történt kapitulációját törvényszerűen értelmezték hittagadásként. Nem szabad elfelejtenünk, hogy maguk a küldöttek is így tekintettek tevékenységükre. A zsinatról Konstantinápolyba visszatérve, a görög püspökök így feleltek a firenzei tárgyalások eredményét érintő kérdésre: „Eladtuk a hitünket, az istenfélelmet istentelenségre cseréltük, feladva a tiszta szentáldozatot, az imitákká lettünk”.²⁹ Ez Moszkvában is nyilvánvalónak tűnt. II. Vaszilij moszkvai fejedelem egy a konstantinápolyi patriarchához írt levelében azzal magyarázta az Iszidorosz elleni szankciókat, hogy Iszidorosz az Istenanya Mennybemenetelének székesegyházában nyilvánosan hirdette a „latin” tanítást, és általában is kapcsolatban áll a „latin” egyházzal, amely az eretnekség állapotában van. Később Iszidoroszt közvetlenül is eretnekséggel vádolták és a „régiformozushoz” hasonlították, akit hagyományosan az első pápának tartottak, aki Rómát az egyetemes kereszténységtől elszakította.³⁰ Ezzel a firenzei uniót egyenesen a „nagy skizmához” hasonlították, csak most a görögök voltak a hittagadók. Ebből az elképzelésből kiindulva, már magától adódott a firenzei unió és Konstantinápoly elestének összekapcsolása, vagyis – a török inváziót isteni büntetésként értelmezték, amelyet a görögöknek a pravoszláviától történt elpártolásuk miatt kellett elszenvedniük. Ez a gondolat számos alkalommal megjelenik Jona (1448–1461) és Filipp (1464–1473) moszkvai metropoliták leveleiben. Így például, amikor a novgorodiak III. Iván moszkvai nagyfejedelemmel folytatott harcuk során Litvániához fordultak segítségért, Filipp metropolita ezt mint a „latinság” felé fordulást értelmezte, és a novgorodiakat Konstantinápoly sorsára emlékeztette: „és nem ugyanazon latin csábítás miatt pusztult-e el és hagyta-e el a nagy istenfélelmet, mivel a császár és a patriarcha elcsábított a latinok által”³¹ Filipp ezen leveléből világosan kitűnik egyfelől, hogy a litván földeket, amelyek az egyházi ügyekben továbbra is a konstantinápolyi patriarcha alá tartoztak, a metropolita minden kétség nélkül a „latin” hit szférájába sorolta, másfelől, hogy Filipp az „Új Róma” pusztulását a császár és a patriarcha latinság általi „elcsábításából” vezeti le. Érthető, hogy a görögök most már semmiképpen sem számíthattak választott népnek, és ettől fogva, legalábbis az oroszok szemében, elvesztették a pravoszlávia őrzőinek kitüntetett szerepét.

Így új helyzet alakult ki, amelyben, úgy tűnhetett, a pravoszláv keresztények, elvesztették birodalmukat (cárságukat), a „Krisztusi mű szolgáját”, és amelyben a többi keleti patriarcha között a „tisztelbeli elsőséggel” rendelkező konstantinápolyi patriarcha tekintélye lehanyatlott. Helyénvaló itt megemlíteni, hogy Oroszországban ezt az új helyzetet a közeli világvége iránti várakozással közvetlen összefüggésben értelmezték. Ismeretes, hogy Oroszországban erős volt az a szintén a görög írásbeliségből kölcsönzött meggyőződés, hogy a világ a teremtés napjától számítva 7000 évig fog fennállni. Ezen idő letelte után, vagyis a Krisztus születésétől számított 1492. évre a földi történelem végét és Krisztus második eljövetelét várták. A birodalmak kontinuitásának szempontjából a világtörténelmet a következőképpen értelmezték: A babiloni birodalmat a perzsák pusztították el, a perzsát – a makedónok, a makedónt – a rómaiak, a római birodalmat pedig majd az Antikrisztus fogja elpusztítani. Ezzel összefüggésben Konstantinápoly eleste, amelyet a hittagadás által kiváltott büntetésként értelmezték, a kortársak szemében a beteljesülőben lévő eszkatológikus várakozások nyitányának tűnt. Ugyanakkor 1492-ben a világvége nem következett be, ami magyarázatra szorult. Ilyen magyarázattal szolgált Zoszima metropolita (1490–1494) egyik, a húsvét és a többi mozgó ünnep kiszámításával kapcsolatos munkájában.³² A húsvét és a többi mozgó ünnep kiszámítását szolgáló oroszországi táblázatok csak az 1492-es évig tartottak. Ezért III. Iván utasítására új ünneprendet állítottak össze, amelynek előszavában Zoszima kifejtette a világvége kérdésére vonatkozó elképzeléseit. A be nem teljesült eszkatológikus várakozásokat a nyolcadik ezredévre vonatkoztatta, „abban várjuk Krisztus egyetemes eljövetelét”. Az evangéliumi jóslatot értelmezve, miszerint „így lesznek az utolsók első, az első meg utolsók” (Mt. 20, 16), a következő szavakkal határozta meg azt a történelmi változást, amely a nyolcadik ezredév beköszöntével történt: „És most, ezekben az utolsó években, úgy mint az elsőekben, az Isten megdicsőítette leszármazottját (Konstantin bizánci császár leszármazottjáról van szó – F. Sz.), a pravoszláviában felragyogott, igazhitű és Krisztust szerető Iván Vasziljevics nagyfejedelmet, egész Oroszország uralkodóját és autokratáját, az új Konstantin cárt, Konstantin új városának – Moszkvának és az egész orosz földnek és sok más földnek urát.”³³ Zoszima értelmezésében a történelem folytatódik, mivel Konstantinápolyt egy új vallási és állami központ váltotta fel, Moszkva, Isten választottjának, az igaz hit új védelmezőjének, a moszkvai fejedelemnek székvárosa. Itt már világosan kirajzolódnak Filofej eszkatológikus hármasságának körvonalai, mivel Zoszima Moszkváról mint második Konstantinápolyról ír a bizánci szerzők példája nyomán, akik Konstantinápolyt Róma örökösének nevezték.

Ugyanakkor bármennyire is elő volt már készítve a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet az orosz írásbeliségben, elfogadhatjuk azt a véleményt, hogy Filofej egy új, sajátos történelembölcseleti koncepciót hozott létre, amely szorosan kapcsolódott az egyetemes keresztény történelembölcseleti gondolkodáshoz, és Moszkva helyét nem csupán a pravoszláv régió belül, hanem a világtörténelmi folyamat egészen belül is kijelölte.³⁴ Filofej a harmadik Rómát érintő gondolatait három levélben fejtette ki, amelyek szerzősége és megírásának ideje vita tárgyát képezi. Egyes vélemények szerint Filofej csupán az egyiknek, a Levél a csillagjósok ellen címet viselő munkának volt a szerzője, míg a másik kettő csupán a neve alatt vált ismertté, de valójában más szerzőknek kell tulajdonítanunk őket (erről részletesebben lásd a közölt levélhez tartozó jegyzeteket). Számunkra itt most a szerzőség kérdése kevésbé fontos, sokkal fontosabbak a levelekben található eszmék.

A Levél a csillagjósok ellen (publikációnkban megtartottuk az általunk használt szövegkiadás által előnyben részesített Levél a rossz napokról és órákról címet), amelynek Filofej általi szerzőségéhez nem fér kétség, nyilvánvaló latinellenes éllel íródott.

Miközben elutasította a III. Vaszilij nagyfejedelem orvosa, a katolikus Nicolaus Bulow által terjesztett asztrológiai „mesebeszédet”, a pszkovi szerzetes saját providenciális történelembölcseletét is kifejtette: „Ami a birodalmak és az országok pusztulását illeti – ez nem a csillagok miatt történik, hanem a mindent megadó Isten miatt...” Az egyes országok és népek sorsa az isteni akarattól függ; azok a népek, amelyek megsértik az isteni parancsolatokat, történelmi jelentőségüket elvesztik, sőt, idegen népek hatalma alá kerülnek. Mindezen változások egy bizonyos állandó, „lerombolhatatlan” római birodalom (Romejszkoje carsztvo) keretén belül zajlanak, amely az államiságnak és a „károsíthatlan” pravoszláv hitnek a pravoszláv cárban megtestesülő megbonthatatlan egységét fejezi ki. Ez az egység – és itt Filofej pontosan követi a bizánci hagyományt – abban fejeződik ki, hogy Jézus Krisztus születésekor lakóhelyül a római birodalmat választotta, „a római impériumban íratott össze”. Filofej (mint görög elődei is) éppen ebben látja a „római birodalom” (Romejszkoje carsztvo) örökkévalóságának és lerombolhatatlanságának zálogát. Ezen lerombolhatatlan birodalom keretein belül a történelmi mozgást a levél szerzője e birodalom állami és vallási központjának áthelyeződésében, a „három Róma” egymást követő váltakozásában látja (a helyét változtató Róma gondolata is görög átvétel).

Számos félreértésre adott alkalmat annak magyarázata, hogy miben is látja Filofej ezen központok egymást követő váltakozásának okát. Van olyan kutató, aki a Levél a csillagjósok ellen szerzőjénél következetlenséget vél felfedezni, amennyiben Filofej egyfelől arról ír, hogy a görögök a pravoszláv hitet „latinságra adták”, másfelől viszont mintha megengedné, hogy a „Második Róma” megőrizte a hitét, mivel a törökök „a hitben kárt nem tettek, és a görögöket nem kényszerítik, hogy a hitet elhagyják” (Levél a rossz napokról és órákról).³⁵ Ha ez így van, akkor a „Második Róma” bukásának oka nem világos. Van olyan kutató, aki úgy véli, hogy Filofej két különböző magyarázattal szolgál: az „Első Róma” bukását a hit elvesztésével indokolja, míg a „Második Rómáét” – az államiség elvesztésével a hit megőrzése mellett.³⁶ Ezzel szemben mi úgy véljük, hogy Filofej gondolatmenete teljesen következetes: a „római birodalom” (Romejszkoje carsztvo) központjai váltakozásának okát mindig a pravoszláviától való eltávolodás jelenti, ami már önmagában is ellentmond a „Moszkva – harmadik Róma” elemélet politikai jellegét hangsúlyozó véleményeknek. A „latinok” „a saját akaratukból szakadtak el a pravoszláv keresztény hittől”. És bár „a nagy Róma falai és bástyái [...] nincsenek rabság alatt, de a latinok lelkét az ördög vetette rabság alá a kovásztalan kenyér miatt” (Levél a rossz napokról és órákról). A görög cárság „feldúlott és nem újul fel: mindez bűneink miatt történt, mivel ők a pravoszláv görög hitet latinságra adták” (Levél a rossz napokról és órákról). Ahogy fentebb láttuk, a firenzei unió ilyen, a pravoszlávia elárulásaként való értelmezése már a 15. század második felében bevett volt, és nincs alapunk feltételezni, hogy Filofej másként gondolkodott volna. Filofej azon kitétele, hogy a törökök „a hitben kárt nem tettek”, éppen azt hivatott bizonyítani, hogy a „Második Róma” bukása még Konstantinápoly törökök általi elfoglalása előtt megtörtént a hittagadás következtében, és a török uralom pusztán következmény, amely önmagában véve nincsen hatással a hit helyzetére. Filofej éppen ezzel válaszol a „latinoknak”, akik azt állították, hogy Róma megmaradt a kereszténység központjának („a latinok így beszélnek: a mi római birodalmunk érintetlenül fennáll”). A római birodalom (Romejszkoje carsztvo) valóban lerombolhatatlan, mondja Filofej, de mivel ez a birodalom pravoszláv, középpontja semmiképpen sem lehet a katolikus Róma (bár „falai és bástyái [...] nincsenek rabság alatt”), és nem lehet azonosítani valamely nem pravoszláv államalakulattal sem, mint amilyen például a Német-római Birodalom. Ilymódon az első két Róma elvesztette jelentőségét mint az igazi kereszténység

központja, és a harmadik és utolsó Rómává Moszkva vált, „mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz” (Levél a rossz napokról és órákról).

Azt a kérdést vizsgálva, hogy mi a forrása a kereszténység éppen *három* központjáról kialakított koncepciónak és a Moszkváról, mint az *utolsó* Rómáról szőtt elképzelésnek, már megfogalmazták azt a feltételezést, hogy ilyen forrás az ószövetségi háromfejű sas alakja lehetett, amely az utolsó napokban támadó három birodalmat szimbolizálja (3 Ezd. 11, 1–35; 12, 22–23; a szláv Biblia fejezetbeosztása szerint).³⁷ Lehetséges, hogy ez az ószövetségi kép hatással volt Filofejre, ugyanakkor volt egy igen gyakorlati oka is annak, hogy azt állítsa, hogy negyedik Róma pedig nem lesz: a levél megírásának idején Moszkva az utolsó jelentős független pravoszláv állam fővárosa volt („az összes keresztény cárság a végéhez ért és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült”). Az igaz hit ilyen „összehúzódása” Filofej Levél a csillagjósok ellen című munkájában a sárkány elől menekülő asszony szimbólumában (Jel. 12, 1–6; 13–15) jut kifejezésre, amely a eretnekségnek a keresztény cárságok elleni támadásaként nyer értelmezést. Ez a szimbólum még részletesebben kerül kifejtésre a Levél Ivan Vasziljevics nagyfejedelemhez c. munkában, amely szerzője valószínűleg Filofej, vagy legalábbis a levél szerzőségét neki tulajdonítják. Itt az asszony (a keresztény hagyományban – az egyház) menekül az eretnekség által sújtott Rómából. „Az Új Rómába menekült, Konstantin városába, de ott sem nyer nyugalmat, mivel a nyolcadik zsinaton egyesültek a latinokkal, és attól fogva a konstantinápolyi egyház elpusztult és megtiportatott [...] És azután a harmadik Rómába menekült, amelyik az új, nagy Oroszországban van”, ahol „a keleti szent egyetemes apostoli egyház egyedül világít a földkerekségen a napnál is fényesebben”.³⁸ A korai keresztény írók értelmezésében a sárkány elől menekülő asszony az egyház helyzetét szimbolizálja az Antikrisztus eljövételének idején. Filofej a világtörténelem utolsó időszakára vonatkoztatja ezt a képet, a „római birodalom” (Romejszkoje carsztvo) történetére, élesen kiemelve ezzel történelemből-cseletről eszkatológikus jellegét. Filofej elmélete semmiképpen sem szolgálhat az Orosz állam esetleges későbbi politikai expanziójának megalapozására, már csak azért sem, mivel azok a népek, amelyek hűtlenné váltak a pravoszláviához, véglegesen kiesnek a földi történelem köréből és nem kerülhetnek oda vissza („a görög cárság feldúlott és nem újul fel”; „az összes keresztény cárság a végéhez ért”). Filofej számára a keresztény történelem mozgása visszafordíthatatlan, a végéhez közeledik, amiből következőleg a Harmadik Róma, vagyis a Moszkvai Állam is nemsokára véget ér. Ez a gondolat végletes tisztsággal fejeződik ki a „Filofej-ciklus” harmadik darabjában, a Vaszilij nagyfejedelemhez címzett levélben: „az összes keresztény cárság a te cárságodban egyesült, ezért várjuk azt a birodalmat, amelynek nincs vége”; vagyis közeledőben van az egyetlen örök birodalom – Isten országa, amelyről Dániel próféta jövendölt (Dan. 2, 44).³⁹

A fentebbiekből nyilvánvaló tehát, hogy Filofej koncepciója egyértelműen eszkatológikus irányultságú és a történelmi folyamatnak a pravoszláv Keleten és a katolikus Nyugaton egyaránt jól ismert általános keresztény sémáját folytatja és viszi el végpontjáig. Ószövetségi szövegekből kiindulva formálódott a földi történelem koncepciója egészen az utolsó birodalomig, a rómaiig. Filofej, bizánci szerzők munkáira támaszkodva, az utolsó birodalom történetét a pravoszlávia és az államiság három egymást követő központjának változásaként mutatta be. Míg a babilóni, a perzsa, a makedón és a római birodalom nem pusztán egymást felváltva jelent meg, hanem mindegyik, az előzőt elnyelve, mintegy újjászülte azt, méghozzá egyre nagyobb és nagyobb méreteken, addig a legutolsó, a keresztény birodalmon belüli evolúció visszafordíthatatlan, és a „hit megromlása”, valamint az eretnekség elterjedése magyarázza, amint azt a sárkány elől menekülő asszony (vagyis az ördög elől menekülő egyház) fentebb

bemutatott hasonlatának Filofej általi alkalmazása mutatja. Ebben az értelemben a „Filofej-ciklus” darabjai egyfajta sajátos keresztény „dekadencia-gondolat”, az eretnekség által elpusztított világ közelgő végét sejtő előérzet termékét jelentik. Egyik helyről a másikra vándorolva, a pravoszlávia középpontja mintegy állandó visszavonulásban van, hátrálva a terjeszkedő eretnekség elől, amely először a kereszténység nyugati felét nyelte el, majd később Bizáncot is a balkáni keresztényekkel együtt. Ezzel összefüggésben Moszkva a pravoszlávia utolsó menedékévé válik, ami még élesebben emeli ki az egész történetbölcseleti koncepció eszkatológikusságát és a világ végét a közeli jövőbe helyezi. A Filofej által írt vagy legalábbis neki tulajdonított levelek a nyugtalanító bizonytalanság érzését keltik az olvasóban. Egyfelől a földi történelem vége közelinek és természetesen egyúttal elkerülhetetlennek is tűnik, másfelől viszont Filofej mintha azt sugallná, hogy lehetséges a földi történelem utolsó pillanatának megállítása az igaz hit rendületlen őrzése által. Ebből következőleg az eretnekségek és a pogány szokások elterjedése Oroszországban, bármely bekövetkező egyházi zavar a Harmadik Róma pusztulásával és az apokaliptikus vég veszélyével fenyeget.

Ennek eredményeképpen az orosz népre vonatkoztatott „isteni kiválasztottság” fogalma is alapvető változáson megy keresztül. Mint az igaz hit őrzőjét, az orosz népet most már egyenesen az ószövetségi zsidó néppel állítják párhuzamba. Ezzel összefüggésben terjedt el az a 16. és a 17. századi orosz írásbeliségben az Oroszországról mint az Új Izraelről és Moszkváról mint az Új Jeruzsálemről szóló elképzelés. Ez a sokrétegű szimbolikus kép, egyfelől még egyszer aláhúzza az orosz fővárosnak mint az egyetemes pravoszláv egyház tényleges fővárosának szerepét, másfelől újra létrehozta a hit elenségei által ostromolt „szeretett város” (Jel. 20, 8–9) bibliai képét (amely Filofej *utolsó* Róma gondolatának felel meg); végül kifejezte a jövőbeli menekésre, az égi Jeruzsálem eljövételére vonatkozó reményt is.⁴⁰

A Moszkva és az orosz egyház szerepét érintő új elképzelések körül egy egész sor szöveg jön létre, amelyek a különböző keresztény szentségeknek Oroszországba történő „átvándorlását” beszélik el. A 16. század közepe körül keletkezett az Elbeszélés a fehér püspöksüvegről (Poveszty o belom klobuke), amelyben arról esik szó, hogy Konstantin római császár Szilveszter pápának főpapi fejfedőt, fehér püspöksüveget ajándékozott, majd miután Róma elszakadt a hittől, a pápa, egy angyaltól kapott álombéli felszólításnak engedelmeskedve, a püspöksüveget elküldte Konstantinápolyba a patriarchának, aki szintén felsőbb parancsra, továbbküldte azt Oroszországba. Ily módon a legfelsőbb egyházi hatalom ezen szimbólumának Oroszországba történő kerülését a magasabb isteni erő beavatkozásának tulajdonították, amely azt a pravoszlávia egyik központjából a másikba vitte át.⁴¹ A csodatevő ikonokról szóló elbeszélések a különösen nagy tiszteletnek örvendő bizánci ikonok, az Istenanya (az ún. Tyihvini Istenanya) és a Megváltó ikonjának Oroszországba történt angyalok általi átvitelét beszélik el. Ez az átvitel évtizedekkel a végső török támadás előtt történt, és így az ikonok mintegy a máshitűek elől menekülve az egyedüli pravoszláv földön lelnek menedéket, ezzel a föld isteni választottságát támasztva alá. Ezzel párhuzamosan számos bizánci eredetű legenda nyer új értelmezést, így például András apostolnak a szlávok földjén való tartózkodásának legendája is. Ez a legenda, az orosz írástudók átdolgozásában már a Régmúlt idők krónikájában is szerepel.⁴² Ugyanakkor ott még csupán arról esik szó, hogy az apostol a Dnyeperen való utaztában megjárta Kijev megalapítását és számos templom emelését a városban. A 16. században ezt az elbeszélést már mint az oroszországi kereszténység apostoli és nem bizánci eredetének bizonyítékaként értelmezik.⁴³

A harmadik és az utolsó Rómáról alkotott elképzelések a fiatal IV. Iván cár környezete, elsősorban Makarij metropolita (1542–1563) kezdeményezésére végrehajtott

számos egyházi-állami intézkedés során „materializálódtak”, öltöttek intézményi alakot. 1547-ben és 1549-ben egyházi zsinatokat hívtak össze, amelyeken jelentősen kibővítették az oroszországi szentek panteonját. A kereszténység felvételétől 1547-ig Oroszországban 22 orosz és 46 helyi szentet tiszteltek. E két, Makarij metropolita vezetésével megtartott zsinat kanonizációs tevékenységének eredményeképpen az orosz szentek száma 52-re nőtt és 23 részesült ezen felül helyi tiszteletben.⁴⁴ A szentek e szokatlan tömeges kanonizációja jól mutatta e két zsinat résztvevőinek azon szándékát, hogy egész Oroszországra kiterjedő szentkultuszt hozzanak létre, amely egyfelől kifejezte volna az orosz egyház egységét, másfelől erősítette volna az orosz egyházi tradíció tekintélyét, újra aláhúzta volna az orosz egyháznak mint a romlatlan pravoszláv hit őrzőjének jelentőségét.⁴⁵ Az ugyanebben az irányban tett következő lépést jelentették az 1551-ben, maga IV. Iván részvételével megtartott ún. Százcikkelyes Zsinat határozatai. A zsinat határozatai szabályozták az egyházi – illetve nem csupán az egyházi – élet szinte valamennyi oldalát. A zsinati határozatok számos konkrét vonatkozásban normatívvá tették az istentisztelet rendjét, valamint a szertartások végrehajtását, számos határozat foglalkozott az egyházmegyei kormányzat, a papság és a szerzetesség fegyelmének és erkölcsiségének tökéletesítésével. Meghatározták az ikonfestszet és az egyházi könyvek másolásának szabályai, intézkedéseket határoztak el a papság műveltségi szintjének emelésére, tervbe vették egyházi iskolák létesítését a lakosság számára. Teljesen nyilvánvaló a zsinat résztvevőinek azon törekvése, hogy kijavítsák és megerősítsék az „orosz hitet”, amely szorosan kötődött az oroszországi szertartási és istentiszteleti gyakorlathoz. Igen jellemző az a tény is, hogy a zsinat az újjörög és az orosz (vagy pontosabban szintén görög, csupán régebbi, Oroszországba még a kereszténység felvételekor bekerült) szertartások között a 16. század közepére létrejött eltérések esetében az orosz változatokat részesítette előnyben.⁴⁶ Ez teljesen összhangban volt az Oroszországban a pravoszlávia tisztségét beszennyező újjörög egyházzól kialakult véleménnyel. Végül a század végén a harmadik Róma eszméje elnyerte régenvárt egyházi-kanonikus megtestesülését a moszkvai patriarchátus felállítása (1589) által. Az Alapító Levél-ben az oroszországi egyház státuszának megemelését Filofej szavai magyarázzák: „Mivel a régi Róma elbukott Apollinárisz eretnksége miatt, a második Róma – Konstantinápoly pedig az istentelen törökök uralma alatt áll, így [...] a nagy orosz csásár – a harmadik Róma istenfélelemben felülmúlta az összes korábbi birodalmat”.⁴⁷ Lényegében erre korlátozódott Filofej gondolatainak „alkalmazása” a moszkvai politikai gyakorlatban, – e gondolatokat arra használták fel, hogy Moszkvának a pravoszláv egyházak hierarchájában elfoglalt új helyét ideológiailag megalapozzák.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a 16. század közepére nagyjából kialakult a „Harmadik Rómáról”, az igaz hit utolsó, az ördög erői által ostromolt szigetének és az eszkatológiai katasztrófa útjában álló utolsó akadálnak tartott „Szent Oroszországról” alkotott elképzelés. Ez egy összetett koncepció, amely elsősorban az „orosz pravoszláviáról” alkotott sajátos fogalmakból, a kereszténységnek a Százcikkelyes Zsinat által megerősített és a nagyszámú „orosz csodatevő szent”, az orosz állam oltalmazói és védői által megszentelt oroszországi recepciójából, valamint az állam és a hit tisztasága felett őrködő autokratá cár eszményéből tevődik össze. Ugyanakkor ebbe a koncepcióba fokozatosan beépül az igazi keresztényhez illő műveltség sajátos típusa, beépülnek a pravoszláv ember életének, helyes viselkedésének, sőt még külső megjelenésének meghatározott normái is.⁴⁸ Az ezeknek a normáknak és elképzeléseknek való megfelelés vált eszménnyé, és minden azokat érintő változtatás nemkívánatosnak, bünnösnek és az eszkatológikus végkifejletet elősegítőnek számított. Ennek eredményeképpen az empirikus valóság túlságosan is szoros kapcsolatba került az emberi „bölcselkedés” számára elvileg kifürkészhetetlen isteni gondviseléssel, – az emberiség sorsá-

nak szakrális titkát a konkrét történelmi valóságból igyekeztek megfejteni. Ilyen körülmények között minden olyan nagyobb esemény, amely túllépte a tradíció által megszentelt megszokott határait, könnyen apokaliptikus várakozásokat ébreszthetett.

• *Az Antikrisztus győzelme (a Harmadik Rómától a Második Amszterdamig)*

A fentebb mondottakból következik, hogy a 15–16. századi orosz történelembőlceletben egy politikai és vallási vonatkozást különböztethetünk meg. Az előbbiben a moszkvai cárság államiságának a római és a bizánci birodalommal való kontinuitása kapott hangsúlyt (Elbeszélés a vlagyimiri fejedelemekekről), míg a másodikban – a vallási kontinuitás („Moszkva – harmadik Róma”). Ugyanakkor a téma kutatóinak általános véleménye az, hogy ez a két vonatkozás nem vált szét a középkori emberek tudatában, elkülönületlenül léteztek „közös teokratikus jelentésükben”.⁴⁹ Ezzel magyarázható, hogy újra nő a kísértés, hogy figyelmen kívül hagyják a „Moszkva – harmadik Róma” gondolat sajátos jellegét, és mégiscsak kizárólag politikai jelentését vegyék számba. Ezzel összefüggésben érdemes emlékeztetnünkbe idézni, hogy néha a politikai és a vallási kontinuitás szálait a valóságban igencsak világosan megkülönböztették egymástól a középkori Oroszországban. Mindenesetre a gyakorlatban a két különböző történetbölcséleti gondolkör – az Elbeszélés gondolkörét és a Filofej által megfogalmazott gondolatokat – következetesen különböző területeken alkalmazták. A moszkvai cárok Augustus császárral való dinasztikus kapcsolatának legendája bekerült a 16. századi reprezentatív krónikákba, felhasználta azt az orosz diplomácia III. Vaszilij és IV. Iván alatt, valamint helyet kapott IV. Iván koronázási szertartásában is, hogy a cári címnek az orosz történelemben először történő felvételét megalapozza.⁵⁰ Rettegett Ivántól Alekszej Mihajlovicsig (uralk. 1645–1676) az összes orosz cár felemlegette Augustus császárral való rokonságát és az állítólagosan Konstantin Monomachosz által adományozott cári koronát. Ami Filofej elméletét illeti, ahogy azt már korábban is megjegyeztük, Makarij metropolita környezetében talált alkalmazásra a 16. közepén zajlott egyházi zsinatok előkészítéskor, a század végén felhasználták a patriarchátus Moszkvában történt felállításakor, a 17. században pedig meglehetősen széles körben ismerték az orosz papság olvasott köreiből. Ugyanakkor sem a patriarchátus megteremtéséig, sem a patriarchátus megteremtése után ez az elmélet nem kapott helyet egyetlen hivatalos moszkvai dokumentumban és nem szolgált egyetlen politikai aktus megalapozásul sem. Ez a funkcionális különbözőség minden bizonnyal egy másik, mélyebb különbséggel magyarázható, sőt mi több, a két koncepció – az állami és a vallási kontinuitás koncepciójának – elvi, belső összeegyeztethetetlenségével. Az első koncepciót „nyíltak” nevezhetjük, abban az értelemben, hogy egy meghatározott történelmi helyzetben olyan ideológiaként szolgálhatott, amely igazolhatta Moszkvának az elődbirodalom örökségének egy részére támasztott igényeit, például a volt Bizánc keresztény népeinek felszabadítójaként és egyesítőjeként (bár ennek gondolata ténylegesen csupán a 17. század közepe táján merült fel Oroszországban). A második koncepció ebből a szempontból teljesen zárt, nem annyira valamifajta fejlődést és terjeszkedést feltételez, hanem inkább a status quo fenntartásának kíváncsiságát, továbbá csupán eszkatológikus végkifejletet enged meg, amelynek közelsége céltalanná és értelmetlen né tesz mindenfajta birodalmi ambíciót. A kontinuitás két szálának ezen belső ellentmondásossága hosszú időn át rejtve maradt, bár magában foglalta a nyílt konfliktus lehetőségét, amely a 17. század közepén lezajlott egyházszakadás során realizálódott.

A Harmadik Róma alapjait megrengető krízis nem váratott sokáig magára. A moszkvai uralkodó dinasztia kihalása (1598) hamarosan kiélezett hatalmi harcokhoz vezetett, amelybe a szomszédos Lengyelország és Svédország is bekapcsolódott. Bekö-

szöntött az ún. Zavaros Időszak, amely során a cári trónt kevés híján III. Zsigmond lengyel király fia, Wladyslaw foglalta el, Moszkvát lengyel csapatok szállták meg, a pravoszláv hitet őrző Moszkvai Állam tulajdon léte forgott kockán; úgy tűnt, hogy pusztulásnak indult az orosz emberek egész hagyományos életformája, engedve a nyugati hatások először jelentkező erőteljes nyomásának.⁵¹ A kialakult történelembölcseleti elképzelések kontextusában a Zavaros Időszak eseményei törvényszerűen tűntek az egész orosz lakosság büneiért kimért isteni büntetésnek, azt jelezték, hogy az orosz nép elégtelennek találta a 16. század zsinatai és meghatározó gyűjteményei által kijelölt ideális normák szempontjából. A Zavaros Időszak nyilvánvalóvá tette az orosz élet számos gyarlóságát, belső ellentmondásait, az idealizált hatalom ingatagságát, ezért az állami rend helyreállítása után Oroszországban olyan vallási mozgalmak jelentek meg, amelyek a társadalmi és kulturális egység helyreállítását tűzték ki célul, az élet pravoszláv alapjainak kijavítása és megerősítése által.

Ezekhez a mozgalmakhoz tartozik az ún. „istenszeretők” köre is (1646–1653), amely a fiatal és istenfélő Alekszej Mihajlovics cár és lelkiatyja, Sztjefan Vnyifatyjev (megh. 1656) körül jött létre. A kör aktív tagjai közé tartozott a mecénás Fjodor Rtyiscev bojár (1626–1673), továbbá az egyik moszkvai kolostor archimandritája, a cár legközelebbi barátja, Nikon,⁵² valamint a vallási megújulás egyik régi harcosa, Iván Nyeronov protópópa. A moszkvai kör tagjai összehangolták és irányították a különböző helyeken tevékenykedő eszmei harcostársaik, protópópák, egyszerű papok és szerzetesek tevékenységét, akik közül néhányan – köztük a híressé vált Avvakum protópópa – később szintén Moszkvába települtek át. Az „istenszeretők” köre hasonló nézetekkel és célokkal rendelkező emberekből állt, akik aktívan törekedtek az egyházi élet újjászervezésére és az orosz lakosság erkölcsének megjavítására. Lényegileg a kör tagjai újra napirendre tűzték a Százcikelyes Zsinat teljes vallási-műveltségi programjának megvalósítását, amely program Rettegett Iván opricsnyina-rendszere és a Zavaros Időszak idején teljesen feledésbe merült. Alekszej Mihajlovics cár támogatásával a kör tagjainak sikerült számos intézkedést fogantatniuk többek között a hívők és a papság erkölcsi színvonalának emelése, az istentisztelet korrigálása, a pogányság maradványaival való küzdelem, a könyvkiadás fejlesztése terén.⁵³

Ugyanakkor az is hamarosan világossá vált, hogy a kör két legbefolyásosabb tagja, Alekszej cár és Nikon saját, a többiekétől eltérő nézeteket alakított ki a további egyházi reformok célját és irányát illetően. A központi személyiségnek itt kétségtelenül Nikont kell tartanunk. 1652-ben, életének 48-ik évében szentelték patriarchává. Már 1653 februárjában megkezdte az egyházi könyveket és szertartásokat érintő reformját, amely nagyjából 1657-ig tartott és Oroszország teljes pravoszláv népességét két ellenséges táborra szakította szét. 1653 húsvétjának előestéjén a patriarcha „emlékeztetőt” („pamjaty”) küldött szét a templomokba, amely az első két reformintézkedést tartalmazta, a kétujjas keresztvetés helyett bevezetendő háromujjas keresztvetést és az istentisztelet alatti „nagy” meghajlások helyetti „kis”, meghajlásokat. Hasonló jellegűek voltak a további reformok is – háromszoros „halleluja” a korábbi kétszeres helyett, a Nap járásával szembeni templom körüli körmenet (és nem a Nap járásával megegyező irányban, mint korábban) és a többi hasonló intézkedés. A reformok másik ága, az istentiszteleti könyvek kijavítása – a mai ember felfogása szerint – szintén nem járt túlságosan lényegi eredményekkel. Így például, számos hasonló jellegű változtatás mellett, a Hitvallásban a „hiszek a Szentlélekben igaz Urunkban és éltetőnkben” mondatból elhagyták az „igaz” szót, a „született, de nem teremtmény” kifejezésből kihagyták a „de” szócskát, Krisztus nevének hagyományos „Iszusz” alakját az „Iiszusz” grecizmusallal helyettesítették.

Ugyanakkor éppen ezek, a látszólag nem túlzottan elvi jelentőségű reformin-

tézkedések erőteljes ellenállást váltottak ki az „istenszerető” kör számos tagjából, ahogyan a hívók egyre szélesebb rétegeiből is, azon hívókéből, akik később az „őszertartásúak” elnevezést kapták, és akik – ahogy ők maguk írták – készek voltak meghalni például a „de” kötőszónak szövegekben való megőrzéséért. Most nem áll módunkban kitérni arra a kérdésre, hogy mennyire volt fontos a szertartás a középkori ember számára, viszont mindenképpen lényeges az a tény, hogy a külön-külön jelentéktelennek tűnő Nikon-féle újítások összességükben igen nagyszámúak voltak és fokozatosan a vallási élet minden területét felölelték. A fentebb említetteken kívül Nikon a három részből álló nyolcvégű keresztet az Oroszországban „latin” keresztnek tartott két részből álló négyvégű keresztrel cserélte fel; megváltozott a gyónás rendje, az egyházi személyek ruházata, a templomok belső felszerelése és külső képe stb. Ugyanez állapítható meg a könyvek kijavításáról is. Az óhitűekben az a benyomás alakult ki, hogy „az újonnan nyomtatott könyvekben nincsen egyetlen zsoltár, egyetlen ima, egyetlen tropárium, egyetlen kondácion sem [...], a kánonokban egyetlen sor sem, amelyekben ne változtatták volna meg a szóhasználatot.”⁵⁴ Ily módon a reformintézkedések a maguk összességében mindent átfogó átalakulás érzetét keltették. Azt a benyomást, hogy itt egy mély fordulat történt, még tovább erősítette a reformok megvalósításának módja. Az „istenszeretők” körének együttes tevékenységét a patriarcha (a cár által támogatott) egysejmélyi döntései és határozatai váltották fel, amelyek ráadásul motiválatlanok és ellenvetést nem tűrtek voltak.

De a legfőbb probléma abban állt, hogy Nikon már a háromujjas keresztvetés bevezetésével közvetlenül a Százcikkelyes Zsinat egyik rendelkezését sértette meg, amivel egyúttal kijelölte reformjának legfőbb alapelvét és célját is: a bevett és a zsinatok által szentesített oroszországi istentiszteleti gyakorlat kijavítása a saját korának megfelelő görög minták alapján. Ehhez járult még, hogy a kérdés ügyetlen és téves megfogalmazásával Nikon azonnal kiélezte a helyzetet. Természetesen az az istentiszteleti hagyomány, amelyet a 15–16. századtól mint orosz hagyományt érzekeltek, eredetét tekintve szintén görög volt, csupán a görög egyházi szertartási rend 10. századi, a kereszténység oroszországi felvételének idején fennállt állapotát tükrözte. Ez a hagyomány Oroszországban gyakorlatilag változtatások nélkül fennmaradt, míg a görögökénél a 10. és a 16. század között olyan változások mentek végbe, amelyek bizonyos eltéréseket eredményeztek az oroszországi és a görög egyház szertartásai között. A firenzei zsinat után Oroszországban elterjedt az a vélemény, hogy a szertartások oroszországi rendje az apostoli és az egyházatyai tradíciót testesíti meg, vagyis őrzi az igaz hitet, míg a görögöknél történt változások azt bizonyítják, hogy ők valóban eltávolodtak a pravoszláviától a „latinság” irányába. Ily módon az igaz hit kritériumává a szertartási hagyomány régisége, az apostolok és az egyetemes zsinatok hagyományának való megfelelés vált.⁵⁵

Nikon hibája abban állt, hogy ugyanazt a logikát követte, csak éppen a visszajárva fordítva. Görög mintájú reformjai megalapozásakor nem törekedett annak bizonyítására, hogy a szertartások megváltoztatása nem azonos a hit megváltoztatásával, és hogy ő csupán a pravoszláv területek szertartási egységének helyreállítására törekszik. Láthatólag ő maga is egészen másképpen fogta fel ezt az kérdést. Miközben megőrizte a szertartások régiségére mint az igaz hit kritériumára vonatkozó hagyományos felfogást, Nikon megpróbálta bebizonyítani a megbízhatatlant – azt, hogy az autentikus apostoli hagyományt éppen a görögök őrizték meg, és Oroszországban ez a hagyomány eltorzult és megromlott. Ebből fakadt azután Nikon azon tragikus következményekkel járó törekvése, amely nem csupán az oroszországi szertartások megváltoztatására, hanem azok eretnekségként való elítélésére is irányult. Ez az elítélés többször is megtörtént: 1655-ben, valamint az 1656-os és 1666–67-es zsinatokon. Ennek ered-

ményeképpen az óhitűeket (az őszertartásúakat) eretneknek nyilvánították és kegyetlenül üldözték. Végeredményben Nikon patriarcha rettenetes választás elé állította Oroszország lakosságát: vagy belátják, hogy a „Szent Oroszország” hitehagyottá vált, az orosz szentek pedig eretneknek és tudatlanságban leledztek, amely felismerés viszont a korábban az örök üdvösség biztosítékának számított nemzeti vallási múlt megtagadását jelentette, vagy pedig, ezt a múltat elismerve és megőrizve, Nikont és a hivatalos egyházat tekintik hitehagyottnak, ami szükségszerűen sugallta a megfelelő eszkatológikus következtetéseket is.

Feltehető a kérdés, hogy vajon mi készítette Nikont és Alekszej cárt arra, hogy belülről „robbantsák fel” az „istenszeretők” körét és 180 fokal fordulatot téve a görög mintájú reformok útjára lépjenek. Az e fordulat mögött álló motívumokat nem nehéz megragadni. Fontos szerepet játszottak itt a keleti hierarchák, akik már 1649-ben neki-láttak a pályáját még csak akkor kezdő Nikon, valamint a fiatal cár „megdolgozásá-nak”, hogy rábírák őket a pravoszláv népek szertartási egységének helyreállítására az orosz egyházat kizárólagosan jellemző szertartásokról való lemondás árán. Nyilvánva-ló, hogy ez jelentősen növelte volna a keleti egyházak presztízsét, amely a 15. század közepétől igencsak megcsappant. Viszonzásul a Keletről jött vendégek Alekszej cár és „kedves barátja” („szobinnij drug”) előtt bizonyos jövőbeli jelentős politikai változá-sok csábító képét villantották fel. A pravoszláv népek létrejövő szertartási egységére há-rult volna az a feladat, hogy előkészítse ezen népek egy egységes birodalom keretein belüli politikai egységét. A 17. század folyamán a pravoszláv Keleten jelentősen meg-növekedtek az orosz cárhoz mint a másíthúek hatalma alatt élő pravoszláv kereszté-nyek lehetséges felszabadítójához fűződő remények, és ebben az időben ezek a remé-nyek egyre nagyobb szimpátiával találkoztak Oroszországban. A Lengyelországgal Uk-rajnáért folytatott háborút (1654–1667) szintén az azonos hitűek felszabadításának kontextusában szemlélték, és nem véletlen, hogy Alekszej és Nikon ukrainai politikája élvezte Paisziosz jeruzsálemi patriarcha aktív támogatását. Ukrajna Oroszországhoz csatolása a helyi pravoszláv lakosság felszabadításán túl azzal a következménnyel is járt, hogy Oroszország közelebb került a Balkánhoz, ami felszabadításukat illetően remé-nyeket ébresztett a balkáni pravoszlávokban. Emellett a pravoszláv Kelet ezirányú vára-kozásait alátámasztották Alekszej Mihajlovics cár nyílt politikai demonstrációi is.⁵⁶ Így bátran kijelenhettük, hogy a cár és Nikon patriarcha váratlanul megjelenő görög irá-nyultsága mögött nem elvi vallási, hanem aktuálpolitikai megfontolások álltak, amit többek között az is bizonyít, hogy Nikon a patriarchai méltóságra való emelése előtt, illetve élete végén, már hatalmától megfosztottan, nemegyszer hangot adott a görögök hitét és erkölceit illető negatív véleményének, amely összhangban volt az Oroszor-szágban a 15. század közepétől elterjedt általános vélekedéssel. Az egyházi újítások el-fogadása szükségszerűen a harmadik Rómára vonatkozó elképzelések tagadását és a görög egyház – vagyis a második Róma – vallási elsőbbségének elismerését jelentette volna. Ily módon, éppen egyidőben azzal, amikor az „istenszeretők” körének tevé-kenységében a hit megőrzése annak sajátos orosz változatában különös jelentőségre tett szert, Alekszej Mihajlovics cár és Nikon patriarcha engedve egy jövőbeli pravoszláv birodalom kísértésének, újra aktuálissá tette a bizánci császárok politikai örökségének témáját, ami azonnal ellentmondásba került a vallási kontinuitás kérdésével. A hatalom átöröklésének gondolata összeütközésbe került a hit megőrzésének gondolatával és győzedelmeskedett felette. Az eredmény az orosz egyház és népesség őszertartásúakra (óhitűekre) és Nikon-követőkre történt szakadása lett, ami bizonyos mértékig a mai napig is fennáll.

Felismerve a hatalom és a hit közötti választás elkerülhetetlenségét, az orosz emberek tömegesen választották az utóbbit. Kiderült, hogy a harmadik Rómáról szótt

vallási álmom és az eszkatológikus félelem a birodalmi törekvések útjába állhatnak. Az óhitűek szemében a hittagadás automatikusan bűnössé változtatta az utolsó pravoszláv birodalmat. Ezt a gondolatot világosan fejezte ki az óhitű mozgalom egyik vezető személyisége, Fjodor diakónus *Az antikrisztusi csábítás felismeréséről* (O poznyanii antyihrisztovoj prelesztyi) című traktátusában: „[...] az istentelenség egyetlen birodalmában egyesült mind a három Róma, Augustus császár mintájára. Először [...] az ördög [...] Rómát sújtotta istentelenséggel az összes nyugati országgal egyetemben, és a mi cárságunkig elérve útközben Litvániát hithagyással ejtette rabul. Úgyzintén [...] a mi orosz cárságunkat is istentelenséggel ragadta el, és végül mindenfajta istentelenséggel megszerezte az egész világ felett uralmat, mint Augustus”.⁵⁷ Nem nehéz belátni, hogy a jelen esetben a hatalom Augustustól kezdődő kontinuitása csupán az ördög világálméretű uralmának megteremtéséhez szolgál eszközü. A harmadik Rómához kapcsolódó elképzelések hagyományában gondolkodva az óhitűek számára elkerülhetetlenül adódott az alábbi eszkatológikus következtetés: a hit végső megtagadása megtörtént, elértek vagy elérkezőben vannak az utolsó idők. Ebből fakad az óhitűek azon törekvése, hogy meggyengítsék vagy végleg megszakítsák kapcsolataikat a hivatalos egyházzal és az állammal. Ehhez járult még, hogy az óhitűek számára nyilvánvalóan elérte kelelmedett maga az emberi élet is, és óhitűek számosan, hogy „megmentsék lelküket”, az ország határterületeire, később külföldre menekültek, sőt nemritkán tömeges öngyilkosságokat is végrehajtottak. A történelem végének és az Antikrisztus győzelmének háttérhelyzetében az óhitűek figyelmen kívül hagyták az öngyilkosság hagyományos egyházi elutasítását és a „hitért való szenvedést” kereső korakeresztény vértanúkat követték. Ismeretes számos óhitű szilárd hite abban, hogy az önégetés tüze megtisztít, így a második eljövétel idején még az apostoloknak is keresztül kell menniük a tisztítótűzön, és csupán az önégetők kerülhetik ezt el.⁵⁸ Kétségtelen, hogy az önégetések elterjedését elősegítették az óhitűek ellen 1685-ben törvényesített szigorú rendszabályok, amelyek a szertartásrendi múlt híveinek kínvallatását és a bűnbánatot megtagadók megégetését is lehetővé tették. A kormányzat mintha szándékosan kényszerítette volna az óhitűeket az önégetésre, hogy ne kerüljenek „az antikrisztus szolgálainak” kezére. Lehetetlen pontosan megállapítani az önégetések áldozatainak számát, de a legszerényebb becslések szerint is a 17. század végének (1666–1691) komor „égéseiben” (gari) több mint 20 ezer ember pusztult el.⁵⁹

A Nikon-követők győzelme azt jelentette, hogy a „magas” kultúrából kiszorult a Filofej gondolataira támaszkodó eszkatológikus történelemszemlélet. Ezentúl harmadik Rómáról csupán az óhitűek beszéltek. Ebben a vonatkozásban (ahogyan számos másban is), bármennyire paradoxnak tűnik is ez, Nikon görög mintájú reformjai közvetlenül I. Péter nyugatos reformjait készítették elő, amennyiben az eszkatológiai gátak lebontása, a történelmi folyamat szekularizációja és racionalizációja jelentősen megkönnyítette a birodalmi első Róma, vagyis a Nyugat-Európa irányába történő mozgást. A hagyományos eszkatológia távozásával együtt az orosz kultúrából eltűnt a tudományos ismeretek (főként a humán tudományokról van szó) szférájának az Oroszországban hagyományosan a pogánysággal és a „latinsággal” azonosított ún. „külső bölcsesség” határozott elutasítása is.⁶⁰ Filofej általános eszkatológiai koncepciójának kontextusában az üdvözülést nem a tudománynak, hanem a hitnek, a pravoszlávia megőrzésének kell biztosítania. A tudomány és a hit ezen szembeállítására szilárd gyökeret eresztett az orosz kultúrában. 1644-ben egy az oroszokat tudatlansággal vádoló protestáns teológussal folytatott vita folyamán az orosz vitázó fél a következőket válaszolta: „Minket, Krisztus bárányait, ne is próbáljátok szofisztikáitokkal megtevesztetni, nekünk most nincs időnk arra, hogy filozófiákat hallgassuk: mivel már eljött a világ vége, és az Úr ítélete közel van; és mindenki számára készen áll a fizetség ideje kinek-ki-

nek tettei szerint.”⁶¹ Ezért nem meglepő, hogy a Nikon körül csoportosuló görög és dél-orosz teológusok a tudomány képviselőiként léptek fel és az óhitűeket következetesen tudatlansággal vádolták. A Nikon-követők abbéli igyekezetükben, hogy a múlt-hoz való ragaszkodást mint tudatlanságot leplezzék le, teljesen függetlenül tevékenységük valóságos motívumaitól, a tudás, az ismeretek önértékét állították, amivel megintcsak a péteri korszak reformátorainak előfutáiraivá váltak. Ebben az értelemben az óhitűeknek a maguk módján megintcsak igazuk volt, amikor az összes ellenfelüket „rómaiaknak” nevezték, mégha ellenfeleik közül egyesek görögök, mások Nyugat-Oroszországból származók voltak is. Ebben az esetben ők „a tanultságban” mind „egmás földijének”, a „Szent Oroszország” pusztítójának bizonyultak, és lényegtelen volt, hogy ezt „grekofilizmusból”, avagy „latinofilizmusból” tették.

Visszadva a világvégének az emberi bölcselkedés számára a megérthetetlen titok státuszát, a Nikon-követők lényegében ugyanazt javasolták, ami később Péter tevékenységének is alapját képezte: el kell felejtetni az Antikrisztust (de Isten országát is) és az állami és kulturális építéssel kell foglalkozni. Azok az emberek, akik nem voltak képesek vagy hajlandók erre a mentális átalakulásra, a szakadár mozgalmat választották. Ettől az időtől kezdve a „szakadárság”, a „raszkol” az orosz kultúra paradigmatisma alapjellemzőjévé vált. Nikon elszakította a társadalomtól a hazai orosz hagyomány híveit, Péter elmélyítette ezt a szakadást, amikor a felső, „europaizálódó” rétegtől elszakította a nép óriási tömegeit, azé a népet, amelynek nem adatott meg, hogy eljusson a második Rómától az „elsőhöz”, vagyis a szekularizált nyugati kultúrához.

Azon az úton, amelyet Péter jelölt ki a „harmadik Rómától” a „második Amszterdam”, Moszkvától „Sankt-Petersburg”, azaz Szentpétervár, Oroszország új, európaizált fővárosának irányába, végérvényesen elenyésztek az orosz középkor történetbölcséleti elképzelései. Későbbi sorsukat már a 17. század második felében előrevetítették az alapos műveltséggel rendelkező horvát katolikus író, Jurij Krizsanics munkái. Miután Oroszországba került és ismeretlen okból szibériai száműzetésbe kellett mennie, Krizsanics megírta a *Politika* című művét, amelyben kitért az Augustus császár örökségét és a harmadik Rómát érintő széles körben elterjedt elképzelésekre is. Történelmi tényekre támaszkodva minden habozás nélkül az előbbi „ostoba és durva hazugságnak” nevezte, az utóbbit pedig értelmetlen agyszüleménynak tartotta, még hozzá éppen azért, mert a római birodalom szükségszerűen elpusztul, Oroszországnak viszont erősödnie és fejlődnie kell.⁶² Oroszország jövőendő nagyságát Krizsanics nem a hasonló gondolati képződményekhez köti, hanem a bevezetendő racionális reformokhoz, amelyek a művelődés fejlesztését, a lakosság kereskedelemre és mesterségekre való tanítását és az ésszerű állami berendezkedés kiépítését foglalják magukban. Krizsanics műve annak előhírnöke volt, hogy a politikai és vallási legendák kora közel járt a végéhez. A „Moszkva – harmadik Róma” gondolat feledésbe merült és csupán a 19. század végén kelt új életre, de már nem középkori alakjában, hanem a századforduló orosz gondolkodóinak tudatán átszűrte formában. Most már valóban „teóriává” alakult át, de ez az átalakulás külön vizsgálatot tesz szükségessé.

* A tanulmányhoz kapcsolódó forrásközlést (Filofej szerzetes: Levél a orosz napokról és órákról) számunka 127–136. oldalán olvashatják.

Jegyzetek

1. Az eredetiben szereplő „carsztvo” és „car” szavak egy szóval történő visszaadása megoldhatatlan feladatnak bizonyult a tanulmányban és a közölt Filofej-levéiben. Ugyanis a „carsztvo Bozsje” kifejezés „Isten országaként” fordítandó, így itt a

„carsztvo” megfelelője az „ország”, míg a „Romejszkoje carsztvo”, „Rimszkoje carsztvo”, „Vizantijiszkoje carsztvo”, „Vavilonszkoje carsztvo” („római birodalom”, „bizánci birodalom”, „babiloni birodalom”) kifejezésekben és számos más helyen a „carsztvo” megfelelője a „birodalom”. Szintén „birodalom” a „carsztvo” megfelelője Dán. 2,44 helyén. Ugyanakkor a „Moszkovszkoje carsztvo”, „russzkoje carsztvo” („moszkvai cárság”, „orosz cárság”) kifejezésekben, ahol a „carsztvo” az orosz államiség korábbi formáival áll szemben, elkerülhetetlen volt a „cárság” szó használata és a „carság” szót használtuk azon más esetekben is, amikor a Moszkvai Államról volt szó. Ugyancsak a „cárság” szót használtuk a „hrisztijanszkije carsztva”, „greszeszkoje carsztvo” (keresztény cárságok, görög cárság) kifejezésekben, mivel itt a keleti kereszténységhez tartozó államalakulatokról van szó. A „car” szót az Moszkvai Állam uralkodójára vonatkozóan „cárnak”, a bizánci birodalom uralkodójára vonatkozóan „császárnak” fordítottuk. Itt kell megjegyeznünk, hogy a korabeli írásbeliségben Augustus római uralkodó titulusa is „car” volt. A fentebbiekből következik, hogy a tanulmányban és a közölt Filofej-levélben használt „cárság” és „birodalom”, illetve „cár” és „császár” szavak szinonimák, és egymással többé-kevésbé felcserélhetők.

2. L. Malinyin, V.: Sztarec Jeleazarova monasztira Filofej i jego poszlanyija. Isztorikoliteraturnoje isszledovanyije. Kijev, 1901. 62. (a továbbiakban: Malinyin)
3. Szolovjov, Sz. M.: Szocsinyenyija. Knyiga III. Moszkva, 1989. 339–340. (1. kiad. 1855.)
4. Gyjakonov, M.: Vlaszty moszkovszkih goszudarej. Ocserki iz isztorii polityicseszkih igyej Drevnyej Ruszi do konca XVI veka. Szentpétervár, 1889. 66. és 67. (a továbbiakban: Gyjakonov)
5. Miljukov, P. N.: Ocserki po isztorii ruszkoj kulturi. Csaszty 3. Vipuszk 1. 2. kiad., Szentpétervár, 1903. 38–46. Miljukov a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet délszláv eredetének hipotézisét vallotta.
6. Az ún. „földek összegyűjtéséről” van szó, amely a részfejedelmi Oroszország Moszkva körüli 14–16. századi egységesülését, a Moszkvai Állam kialakulását jelenti.
7. Bergyajev, N. A.: Isztoki i szmiszl russzkogo kommunizma. Moszkva, 1990. 9. és 112. (1. kiad.: 1937.) Magyar nyelven: Bergyajev, Ny.: Az orosz kommunizmus értelme és eredete. Budapest, 1989. 12., 155.
8. Néhány példa: Medlin, W. K.: Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia. Genève, 1952.; Toumanoff, C.: „Moscow the Third Rome.” Catholic Historical Review. Washington, 1955. v. 40, 4. szám. Különleges helyet foglal el a témát érintő irodalomban a gazdag filológiai anyagot és a vizsgálódás mélységét tekintve Hildegard Schaefer könyve: Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt. Darmstadt, 1957. (1. kiad.: Hamburg, 1929.). A nem orosz nyelvű művekre való további hivatkozásokat a közölt Filofej-levél szövegéhez írt kommentárokból adjuk.
9. Pipes, R.: Rosszija pri sztarom rezsime. Camb., Mass., 1980. 311. (A mű eredeti angolnyelvű kiadása: Pipes, R.: Russia under the Old Regime. New York, 1974.)
10. Lazari, A.: „Nyeszkolko zamecsanyij po povodu igyei Moszkvi – tretijego Rima v russzkoj miszli XIX veka.” In: Kultura literacka Dawnej Rusi. Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria 32. uódæ, 1992. 149. (Ld. még: Lazari, A.: Napoleon ili Csicikov. Iz isztorii russzkogo nacionalizma. Szentpétervár, 1993. 6.)
11. Iglói Endre: Az orosz irodalmi múlt. Budapest, 1988. 228.
12. Gogolák Lajos: Pánszlávizmus. Budapest, 1940. 90–93.
13. P. Gábor Mózes: „A bizantinizmus élő hagyományai. A sztálinizmus eszmetörténeti háttéréről.” In: Sztálinizmus és desztálinizáció Magyarországon. Felszámoltuk-e a szovjet rendszert? Politikai tanulmányok. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, (Bern) 1990. 23. „A pánszlávizmus előtörténetéhez” tartozik a

- „Moszkva – harmadik Róma” elmélet Gecse Géza meglehetősen felületes és nyilvánvaló aktuálpolitikai motívumok által inspirált könyvében is: Bizáncról Bizáncig. Epi-zódok az orosz pánszlávizmus történetéből. Budapest, 1993. 13. Mellékesen itt va-gyok kénytelen megjegyezni, hogy szigorú értelemben véve Dosztojevszkij nem so-rolható az „igazi szlavofilekhez”, és ami ennél is fontosabb – az „igazi szlavofilek” műveikben nem fordultak Filofej gondolatához. Az „igazi szlavofilek” koncepciójá-nak kontextusában a Rómával való kontinuitás kiemelése meglehetősen abszurd lett volna, hiszen koncepciójuk egyik alapeleme éppen a Rómával való diszkontinuitás hangsúlyozása volt. Ennek ellenére ugyanennek a semmivel sem alátámasztható pár-huzamnak a felállítását találjuk Köves Erzsébet munkájában is: Kelet és Nyugat. Orosz eszmék I. Miklós korában. Budapest, 1982. 78.
14. L. Southern, R. W.: A nyugati társadalom és egyház a középkorban. Budapest, 1987. 86., 102.
 15. Abban az időben az oroszországi metropolitát hagyományosan „Kijev és egész Oroszország” metropolitájának nevezték, bár székhelye Moszkvában volt. Ebből ki-folyólag a tudományos irodalomban nem ritkán a „moszkvai metropolita” megneve-zéssel is találkozhatunk. Egyháztartományához tartozott a Moszkvai Állam (vagyis az ún. Észak-Keleti Oroszország), továbbá az ún. Dél-Nyugati Oroszország területei (vagyis a Litvániaához került pravoszláv lakosságú területek) és a Lengyelország rész-évé lett Halics.
 16. Golubinszkij, Je. Je.: K nasej polemike sz sztarooobryadcamí. Moszkva, 1905. 111–113. (a továbbiakban: Golubinszkij)
 17. Golubinszkij 115–117.
 18. Rómában Iszidorosz folytatta küzdelmét az egyházi egyesülésért. 1452 december 12-én éppen ő volt az, aki konstantinápolyi Hagia Sophia székesegyházban ünnep-élyesen kihirdette az uniót. A bizánci főváros elestekor Iszidorosz török fogságba ke-rült, majd kiszabadulva visszatért Itáliába, ahol 1463-ban halt meg.
 19. Ez a változás visszafordíthatatlannak bizonyult. A 16. század elején visszaautásításra találtak a konstantinápolyi patriarchátusnak a dolgok korábbi rendjének visszaállítá-sát célzó törekvései. Ezután már csak az orosz egyház új helyzetének kanonikus ren-dezése volt hátra. Erre 1589-ben került sor, amikor a Moszkvában ülésező zsinat, amelyen részt vett II. Jeremiás konstantinápolyi patriarcha is, Jov (Jób) moszkvai metropolitát moszkvai patriarchává tette. Ezt később 1593-ban a többi keleti patri-archa is elismerte a Konstantinápolyban tartott helyi zsinaton. E zsinat határozatai kifejtik a Moszkvai patriarchátus létrehozásának kanonikus alapjait, valamint a moszkvai patriarcha számára az egyetemes patriarchák között az ötödik helyet hatá-rozzák meg.
 20. Nagyjából a 16. század elejétől figyelhető meg más pravoszláv egyházak (az athoszi, a szerb, az egyiptomi) azon törekvése, hogy moszkvai nagyfejedelem patronátusa alá kerüljenek. A cári cím felvételével a moszkvai cárokat már mindenütt a bizánci csá-szárok örökösének tartják az összes pravoszláv hívó védelmének ügyét tekintve, és a moszkvai cárok állandó anyagi támogatásban részesítik a különböző patriarchátuso-kat, metropolákat és pravoszláv monostorokat. Erről ld. Horoskevics, A. L.: Russz-koje goszudarsztvo v szisztyeme mezdunarodnih otnosenijj konca XV – nacsala XVI veka. Moszkva, 1980. 202–204.; Kaptyerev, N. F.: Harakter otnosenijj Rosszii k pravoszlavnomu Vosztoku v XVI – XVII sztoletijah. 2. kiad., Szergijev Poszad, 1914. 27–146. (a továbbiakban: Kaptyerev)
 21. Ld. Goldberg, A. L.: „K predisztorii igyeji ÆMoszkva – tretyij RimØ.” In: Kultur-noje naszlegijije Drevnyej Ruszi. Isztoki. Sztanovlenijje. Tragycii. Leningrád, 1976. 114. (a továbbiakban: Goldberg); Gyjakonov, M. 60–64.; „Poveszty o vzjatijj Carg-rada turkami v 1453 godu.” In: Pamjatnyiki lityeraturi Drevnyej Ruszi. Vtoraja po-lovina XV veka. Moszkva, 1982. 264.
 22. L. Gurevics, A. Ja.: Katyegorii szrednyevjekovoj kulturi. 2. kiad., Moszkva, 1984. 142.; Malinyin, V. 400–408.

23. Goldberg, A. L.: „U isztokov moszkovszkih isztoriko-polityiceszkih igyej XV veka.” In: Trudi Otygela Drevnyerusszkoy Lityeraturi (a továbbiakban TODRL), 24. köt., Leningrád, 1969. 148–149. Amint az ismeretes, a Régmúlt idők krónikájában a 862-es év alatt arról olvashatunk, hogy a novgorodi szlávok a varég Rurikot hívták meg uralkodójuknak, akit hagyományosan az orosz állam megalapítójának tartanak.
24. Horoskevics A. L.: „Isztorija goszudarsztvennosztyi v publicisztyike vremjon centralizacii.” In: Obscseszto i goszudarsztvo feodalnoj Rosszii. Moszkva, 1975. 119–120.
25. A történet mondai jellegéhez nem fér kétség. Vlagyimir Vszevolodovics (uralk. 1113–1125) Konstantin Monomachosz bizánci császár lányának volt a fia (amiért őt magát is Monomahnak nevezték). Konstantin császár már akkor meghalt, amikor Vlagyimir mindössze két esztendő volt.
26. „Elbeszélés a vlagyimiri fejedelmekről.” In: Pamjatnyiki lityeraturi drevnyej Ruszi. Konyec XV – pervaja polovina XVI veka. Moszkva, 1984. 422–430. Ez a legenda a bizánci írásbeliség számos fontos motívumát tartalmazza. Így például a „kereszt fája” az Isten által kiválasztott birodalom legfontosabb szentségének számított, míg a korona – a földi birodalom megtestesülésének. Itt érdemes megemlíteni, hogy az említett korona, a „Monomah-sapka”, közép-ázsiai mesterek munkája és a 14. századtól őrizték a moszkvai kincstárban.
27. A görög „ortodoxia” szó tükröfordítását jelentő „pravoszlávia” szót értelemszerűen nem pusztán egy adott vallásfelekezet értelmében használjuk, hanem a keleti kereszténység felfogását követve, az „igaz hit”, az egyetemes kereszténység értelmében.
28. Malinyin 403–404.
29. *azimiták* – vagyis a kovásztalan kenyeret használók, azaz a nyugati keresztények. Idézve Golubinszkij 114. alapján.
30. Szincina N. V.: „Avtokefalija russzkoy cerkvi i ucsrezsgyenyije moszkovszkogo patriarhata (1448–1589).” In: Cerkov, obscseszto i goszudarsztvo v feodalnoj Rosszii. Moszkva, 1990. 129., 134–136. (a továbbiakban: Szincina) Formozusról lásd a közölt Filofej-levél jegyzetét.
31. Idézve Gyjakonov 59. alapján.
32. Eredeti címén: Izlozszenyje paszhalii na oszmuju tiszacsu let.
33. Idézve Lurje, Ja. Sz.: Igyeologiceszkaja borba v russzkoy publicisztyike konca XV – nacsala XVI veka. Moszkva-Leningrád, 1960. 378.
34. L. Goldberg 114–115.
35. Goldberg, A. L.: „Igyeja ÆMoszkva – tretyij RimØ v cikle szocsinyenyij pervoj polovini XIV veka.” In: TODRL, Leningrád, 1983. 141.
36. Szincina 142–143.
37. Stremoukhoff, D.: „Moscow the Third Rome: the Sources of the Doctrine.” Speculum, 27. köt., 1. szám, 1953. január, 91.
38. Malinyin, mellékletek, 62–63.
39. Pamjatnyiki lityeraturi drevnyej Ruszi. Konyec XV – pervaja polovina XVI veka. Moszkva, 1984. 438.
40. A Moszkváról mint a második Jeruzsálemről alkotott elképzelések nyomot hagytak az orosz építészet történetében is. Borisz Godunov, követve a vallási és politikai eszmék építészetben való kifejezésének hagyományát, 1599–1600-ban a Kreml területén grandiózus székesegyház felépítését határozta el a jeruzsálemi templom mintájára el a „Szentek szentje” néven. Ehhez viszont le kellett volna bontani a „Moszkva – harmadik Róma” gondolatot jelképező Istenanya Mennybemenetelének székesegyházát (Uszpenszkij szobor), ezért az építkezésre nem került sor. Ebből a tervből

hozzánk csupán az ezzel a tervvel kapcsolatosan megmagasított Nagy Iván harangtorony jutott el. A 17. század közepén Borisz Godunov tervét sokkal nagyobb méretekben Nikon patriarcha valósította meg. Nikon utasítására és személyes felügyelete alatt Moszkva mellett nekiláttak a Jeruzsálemi Templom mintájára megvalósítandó a „Krisztus Feltámadása” (Voszkrzenszkij) székesegyház építésének. Ez a székesegyház ugyanakkor a toponimikusan és építészetiileg a Krisztus életével kapcsolatos szent helyeket idéző „Moszkva melletti Palesztina” központjává lett. Az Isztra folyó a Jordán elnevezést kapta, két hegyet az Olajfák és Tábor hegyének neveztek, két közeli falut Názáretnek és Betlehemnek és így tovább. 1685-ben, már Nikon halála után fejeződött be a Feltámadás székesegyház építése, 1679–1694-ben „kialakult az Úr ünnepeinek teljes építészeti ciklusa, amely Jézus Krisztus földi élete összes fontos eseményének szentelt templomokból állt.” (Protoierej Lev Lebegyev: „Patriarh Nikon. Ocserk szisnyi i gyejatyelnosztji.” In: Bogoszlovszkije trudi, 24. köt., Moszkva, 1983. 146.) Az új-jezrusálemi komplexumot nyilvánvalóan azzal a céllal hozták létre, hogy a muzulmánok által „megszentségtelenített” „régí Jeruzsálem” helyére lépjen.

41. A patriarcha a nála megjelent két férfútól a következő szavakat hallotta: „A régi Róma elszakadt a Krisztusi hittől kevélységből és saját akaratából, az új Rómában, ami Konstantin városa, Hagár unokáinak erejétől ugyanúgy elpusztul a keresztény hit. A harmadik Rómában viszont, ami az orosz földön van, a szent lélek kegyelme felragyogott.” (Pamjatnyiki lityeraturi Drevnyej Ruszi. Szeregyina XVI veka. Moszkva, 1985. 224.) Mivel ez a legenda, lévén novgorodi eredetű, a püspöksüveg Novgorodba történő átkerüléséről beszél, a harmadik Róma helyét pontosabban nem határozza meg („ami az orosz földön van”). Ugyanakkor nem sokkal később a fehér püspöksüveg már Moszkvához kapcsolódik: az 1564-es zsinat a moszkvai metropolita számára fehér süveg viselését írja elő, ahogyan ezt állítólagosan elődei is tették.
42. Ld.: Pamjatnyiki lityeraturi Drevnyej Ruszi. XI – nacsalo XII veka. Moszkva, 1978, 26.
43. A krónikai elbeszélés ilyen interpretációját találhatjuk Sigismund Herberstein birodalmi követ feljegyzéseiben is, aki 1517-ben és 1526-ban járt Moszkvában. Nemsokkal később, 1581–82-ben a pápa követe, a jezsuita Antonio Possevino IV. Ivánnak a katolikus hit magasabbrendűségét próbálta bebizonyítani és eközben a görögök példájára hivatkozott, akik a katolikusokkal megkötötték a firenzei uniót. Erre IV. Iván azt válaszolta, hogy ő „nem a görögökben hisz, hanem Krisztusban”. „Mi – folytatta IV. Iván – már közvetlenül a keresztény egyház megalapításakor felvettük a keresztény hitet, amikor Péter apostol testvére, András meglátogatta a mi földünket [...] Ezért mi Moszkóviában pontosan ugyanabban az időben kaptuk meg a keresztény hitet, mint amikor önök is Itáliában.” (Ld. Gerberstein, Sz.: Zapiszki o Rosszii XVI veka. Moszkva, 1983. 78., 79.)
44. Golubinszkij, Je. Je.: Isztorija kanonyizacii szvjatih v russzkoj cerkvi. Szergijev Poszad, 1894. 77–78.
45. Az orosz föld vallási nagyságának bizonyítékául nem csupán a szentek panteonjának nagysága szolgált, hanem számos keresztény relikvia, csodatévő ereklye Oroszországban való megléte is. A 16–17. században az orosz állam és számos magánszemély is gyakran vásárolt szent ereklyéket a görögöktől, attól a meggyőződéstől vezéreltetve, hogy a görögök ezzel fokozatosan elvesztik jámborságuk alapját, Oroszország viszont a szentségek felhalmozása révén megerősíti igényének jogosságát a vallási elsősége. A görögök a maguk részéről ebben a kereskedelembe beveteli forrást láttak és igyekeztek az ereklyéket minél több kis darabban értékesíteni, minden alkalommal dokumentálva az ereklyedarabok valódiságát. E kereskedelmi ügyletek hozzávetőleges „statisztikája” azt mutatja, hogy Szt. Panteleimon ereklyéjének darabjait 23-szor hozták be Oroszországba, Aranyszájú Szent Jánosét 14-szer, Szt. Lukácsét 9-szer, Keresztelő Szent Jánosét 7-szer és így tovább (ld. Kaptyerev 61–102.).
46. Így például a Százcikkelyes Zsinat határozatai között szerepel a kétujjas keresztvetés előírása és szimbolikus értelmezése, valamint az istentiszteletkor felhangzó kétszeres

- hallelujára vonatkozó szabály (ld. Sztoglav. Szentpétervár, 1863. 103–104., 148–149.). A görög egyházban abban az időben a három ujjal történő keresztvetést és a háromszoros halleluját alkalmazták.
47. Idézve Kartasev, A. V.: *Ocserki po isztorii russzkoj cerkvi*. 2. köt., Moszkva, 1991. 36. alapján (ez a kiadás a az YMCA-Press, Párizs, 1959. kiadás reprintje).
 48. Az ember műveltségéről és a társadalomban történő viselkedéséről, valamint családi életét érintő eszményről alkotott meghatározott elképzelések kialakulásához több monumentális összegző munka megjelenése kötődik, amelyek oly annyira jellemzik a 16. századi orosz írásbeliséget. Ezen művek többsége Makarij metropolita irodalmi, szerkesztői tevékenységéhez kapcsolódik. Még novgorodi érseként határozta el az összes oroszországi olvasásra szánt könyv gyűjteményének létrehozását. Ezen elképzelés előkészítése és megvalósítása 25 évig tartott a kor számos írástudójának részvételével. E munka eredményeképpen jött létre a Velikije Minyei Csetyji (Nagy Havi Olvasmányok) 12 hatalmas kötete, amelybe „léleknemesítő” olvasásra szánt válogatott egyházi szövegek kerültek be. A lényegyet tekintve a Velikije Minyei Csetyji azon könyvek vezető szolgásként való szakralizált értelmezését nyújtotta. A 16. század közepének további monumentális műve volt a Domosztroj, amely a mindennapi élet, a családi viszonyok és a gazdálkodásnak az orosz emberek számára javasolt normáit tartalmazta.
 49. Ld. például Lotman, Ju.–Uszenszkij, B. A.: „Otzvuki koncepcii ÆMoszkva – tretyij RimØ v igyeologii Petra Pervogo. (K probleme szrednyevеkovoj tragicii v kul'ture barokko).” In: *Hudozsесztvennij mir szrednyevеkovja*. Moszkva, 1982. 237–239.
 50. Különösen gyakran hivatkozott az Augustustól való eredetre IV. (Rettegett) Iván, aki ezen az alapon következetesen magánál alacsonyabbrendűnek értékelte a dán, a svéd és a lengyel királyt. „Éppen ezért vagy te pánjaid engedelmes szolgája – írta például Rettegett Iván II. Zsigmond lengyel királynak –, mivel nem vagytok igazi uralkodók [...], a mi nagy uralkodóink viszont, az egész világ urától, Augustus császártól és testvérétől, Prusztól kezdődően és egészen Rurikig, a nagy uralkodóig és Ruriktól a mostani uralkodóig [...] mind autokrata uralkodó, és senki sem parancsolhat nekik, szabadságukban áll, hogy megjutalmazza a jókat és megbüntessék a rosszakat; te viszont a dolgot tekintve nem vagy szabad, mivel trónra ültetett uralkodó vagy és nem örökletes [...]” (Poszlanyija Ivana Groznogo. Moszkva – Leningrád, 1951. 260.). Rettegett Iván származásának kérdése fontos diplomáciai problémává vált. 1574-ben kémkedés vádjával a határon letartóztatták a moszkvai svéd követtség tolmácsát. Az általa „ellopott” iratok között megtalálták a moszkvai cár valódi családfáját, amelyre ellenérvként nyilvánvalóan szüksége volt a svéd diplomáciának az Oroszországgal folytatott tárgyalásokon.
 51. A Zavaros Időszak eseményeinek részletes leírását magyar nyelven ld. Szvák Gyula *Cárok és kalandorok* (Budapest, 1982.) c. munkájában.
 52. Nikon 1646-ban érkezett Moszkvába egy távoli északi kolostorból és olyan nagy hatást gyakorolt Alekszej Mihajlovics cásra, hogy a következő évben a moszkvai Novoszpasszkij kolostor archimandritájává nevezték ki. Nemskára a cár „kedves” barátja („szobinnij” drug) lett és rendkívül gyors karriert futott be, amelynek során 1649 márciusában novgorodi érsek, 1652-ben pedig már patriarcha lett.
 53. Nem érdektelen itt megemlíteni néhány jellegzetes tényt, amelyek az „istenszeretők” körének tevékenységét érintik. Az akkori idők orosz életének egyik meggyökeresedett baja volt az iszákosság, amely különösen az ünnepnapokat jellemezte. Egy 1647-es rendelet korlátozta a szesz italok árusítását és elrendelte a kocsmák ünnepnapokon történő bezárását. Erre a rendeletre támaszkodva, az „istenszeretők” energikus „alkoholelles” harcot folytattak a nép körében. Ehhez kapcsolódnak az

„istenszeretők” körének további olyan törekvései is, amelyek során megpróbálták felvenni a küzdelmet más „nemvallási” ünnepi szokásokkal: a kóbor mutatványosok előadásával, a tánc, kártya- és csontjátékkal, a „jósok és varázslók” segítségével történő jóvendómondással. Ezzel nemcsak a lakosság többségével kerültek éles konfliktusba, hanem a papság egy részével is, mivel az elméletben korábban is üldözött tánc, a különböző játékok, nemritkán az italozás, sőt a szexuális szabadság a gyakorlatban megengedett és eltűrt volt, sőt az orosz pravoszláv kultúra, bár nem kánonikus, részévé vált. Az istentisztelet területén az „istenszeretők” maradandó érdemének bizonyult a hangokra (szólamokra) osztott kóruséneklés bevezetése, valamint a szóban tartott szentbeszéd hagyományának felélesztése, amelyet az „istenszeretők” – akik maguk általában tehetséges szónokok voltak – saját programjuk propagálására használtak fel. A keresztény művelődés ügyének másik jelentős eszközévé a könyvnyomtatás vált, amely fénykora éppen a 17. század 40-es éveire esett. Az aktív könyvkiadói tevékenységgel együtt megélniült a szövegek kijavítását és pontosítását célzó filológiai munka a régi szláv és görög eredetűekkel való összehasonlítás alapján. Végül szintén igen jellemző volt az a törekvés, hogy gátat szabjanak az orosz lakosság érintkezésének a nyugat-európaiakkal, akik száma Moszkvában állandóan növekedően volt a Zavaros Időszak óta. Ez a törekvés legpregnansabban a moszkvai hatóságok 1652. október 4-i rendelkezésében mutatkozott meg, amely a nem pravoszláv külföldieknek megtiltotta a Moszkvában való letelepedést és előírta számukra az áttelepülést egy Moszkván kívüli külön negyedbe, „szlobodá”-ba, amely később a „német negyed” elnevezést kapta. Ezenfelül számukra megtiltották, hogy orosz ruhát öltsenek magukra és orosz szolgáló személyzetet alkalmazzanak.

54. Ld. Matyerialii dlja isztorii raszkola za pervoje vremja jego szuszesesztvovanyija, izdavaemije N. I. Szubbotyininim. 4. köt., Moszkva, 1878. 155. Tropárijon; kondákion – az istentisztelet részét képező rövid egyházi énekek; kánon – mind templomi istentiszteleti, mind otthoni éneklésre szánt vallási költemény.
55. Ebből a szempontból jellegzetes Arszenij Szuhanov orosz szerzetes példája, akit a 17. század közepén éppen a szertartások és a szokások tanulmányozásának céljából küldtek pravoszláv Keletre. Útközben vitába keveredett a jeruzsálemi patriarchával és környezetével. Kétségsbevonva a patriarcha véleményét a „kezdetnél felvett” görög szertartások helyességéről a következőket mondta: „Ti a hitet az apostoloiktól vettétek fel, mi ugyanúgy András apostoltól; és bár a görögöktől, de azoktól, akik romlatlanul őrizték meg a szent apostolok és a hét egyetemes zsinat előírásait, és nem a maiaktól, akik nem tartják be a szent apostolok előírásait [...] és saját könyvekkel, valamint tudománnyal nem rendelkeznek, hanem azokat a németektől veszik át.” (Belokurov, Sz. A.: „Arszenij Szuhanov.” In: Szocsinyenyija Arszenijja Szuhanova. 2. rész, Moszkva, 1894. 37–38.). Jól látható, hogy Arszenij Szuhanov egyfelől, felhasználva az András apostolról szóló ártértelemezett legendát, egy sorba állítja az „orosz” hitet a „görög” mindkettő egyformán apostoli eredetét tekintve (még hozzá Szuhanov a hiten következetesen a szertartások összességét érti). Másfelől nem tagadja a görögök szerepét Oroszország kereszténnyé tételében, bár szerepüket csupán az autentikus apostoli tradíció átadásában látja, amelyet később a görögök megtagadtak.
56. Így például a Moszkvába érkezett Makarij antióchiai patriarchának azt mesélték, hogy 1656 Húsvétjának napján a cár az összegyűlt hatalmas tömeg jelenlétében váratlanul odafordult a görög kereskedőkhöz és megkérdezte tőlük, vajon akarják-e, hogy felszabadítsa őket a török rabság alól. Miután igenlő választ kapott, a cár azzal a teatrális bejelentéssel fordult az udvarához, hogy Isten számon kéri majd rajta, ha válasz nélkül hagyja a keleti keresztények kérését, „és én magamra vállaltam azt a kötelezettséget – folytatta a cár –, hogy [...] áldozatul hozom seregemet, kincstáramat, sőt véretem is az ő megszabadításukért” (Putyesesztvjije antyiohijszkogo patriarcha Makarija v Rossziju v polovinye XVII veka, opiszannoje jego szinom arhimandritom Pavlom Aleppszkim. Vpuszk 4, Moszkva, 1898. 171.) Összességében az orosz-török viszony romlásnak indult, és 1677-ben kitört az orosz történelem első orosz-török háborúja.

57. Pusztoserszkaja proza. Moszkva, 1989. 252. „Litvánia rabulejtésén” a szerző a pravoszláv és a katolikus egyház Bresztben 1596-ban megkötött unióját érti, amely Moszkvában nagy visszhangot váltott ki.
58. Jevfroszin: „Otrazityelnoje poszlanyije o novoizobretennom putyi szamoubijsztyennih szmertyej.” Szooobszenyje H. Lopareva. Pamjatnyiki drevnyej pismennosztyi. Szentpétervár, 1895. 64. (a továbbiakban: Jevfroszin)
59. Jevfroszin 58.
60. Uszpenskij, B. A.: „Otnosenyje k grammatyike i ritorike v drevnyej Ruszi (XVI – XVII vv.).” In: Lityeratura i iszkussztvo v szisztyeme kulturny. Moszkva, 1988. 208–211.
61. Idézve Kljucsevszkij, V. O.: „Zapadnoje vlijanyije i cerkovnij raszkol v Rosszii XVII v. Isztoriko-pszihologicseskij ocserk.” In: Kljucsevszkij, V. O.: Ocserki i recsi. Moszkva, 1913. 404. alapján.
62. Krizsanics, Ju.: Polityika. Moszkva, 1965. 626–636.

SERGEI FILIPPOV

*„Von Gott der Himmel wird ein Reich gegründet,
das nie zugrunde geht”*

Geschichtsphilosophische Vorstellungen im Rußland des 15–17. Jahrhunderts

Die „Theorie” „Moskau – drittes Rom”, die im Rußland des 16–17. Jahrhunderts in weiten Kreisen bekannt war, wurde im 19. Jahrhundert neu entdeckt. Seither wird bis in unsere Zeit die Konzeption „Moskau – drittes Rom” in der wissenschaftlichen und publizistischen Literatur als eine Art politische Theorie betrachtet, man sieht darin sogar ein universales Modell des russischen politischen Messianismus. Die Theorie wird so als die Quelle für unterschiedliche geistige Strömungen wie des Slawofilismus, des Panslawismus, des russischen Nationalismus oder gar des russischen Kommunismus angesehen. Die Tatsachen zeigen aber, daß es sich nicht um eine politische Theorie handelt, die die Reichsexpansion bestätigt, sondern daß es dabei um eine religiöse, eschatologische Konzeption geht, die als das Produkt eigenartiger geschichtlicher und kultureller Prozesse zustande kam.

Die im 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts stattgefundenen historischen Änderungen wurden von den russischen Gelehrten nach der christlichen Auffassung der Geschichte, die sie als einen von der göttlichen Vorsehung gesteuerten Weltprozeß betrachteten, ausgelegt. Dazu gebrauchten sie das Europa weit bekannte geschichtsphilosophische Schema der sich abwechselnden Reiche und brachten mit Hilfe der phantastischen Genealogie und der politischen Symbolik die neue Theorie des russischen Staates zustande, laut deren Rußland durch dynastische Verbindungen als das politische Erbe des römischen und byzantinischen Reiches aufzufassen sei.

Parallel dazu war in Rußland auch eine etwas von der obigen abweichende geschichtsphilosophische Konstruktion im Entstehen begriffen. Diese besagte, daß auch das historische Schicksal der ganzen Menschheit und der einzelnen Völker eng mit dem Schicksal der Prawoslawen zusammenhängt. Dies ist die Konzeption „Moskau – drittes Rom”, die an den Namen des Pskower Mönchs Filofei anknüpft, laut deren Moskau zum dritten und letzten Zentrum und Zuflucht des wahren Christentums wurde. Nach dem Fall Moskaus endet die irdische Geschichte und es beginnt das einzig ewige Reich, das Reich Gottes.

Auf diese Weise sind in der russischen Geschichtsphilosophie des 16–17. Jahrhunderts zwei Richtungen zu unterscheiden, die Konzeption der staatlichen und die der religiösen Kontinuität. Die erste konnte Moskaus Ansprüche auf einen Teil des Erbes des Vor-Reiches bestätigen, so z. B. als Befreier und Vereiniger der christlichen Völker des ehemaligen Byzanz, die zweite Konzeption hält eher die Erhaltung des status quo für wünschenswert und erlaubt ferner nur einen eschatologischen Ausgang, dessen Nähe jede Reichsambition ziel- und sinnlos macht. Die Widersprüchlichkeit dieser zwei Linien der Kontinuität blieb lange Zeit versteckt, obwohl sie die Möglichkeit eines offenen Konflikts in sich trugen, zu dem es dann Mitte des 17. Jahrhunderts bei der Kirchenspaltung auch kam.

In den Kirchenreformen des Patriarchen Nikon und des ihm beistehenden Zaren, die das griechische Muster befolgten, wurde der Gedanke der zu vererbenden Macht mit der Idee der Glaubenserhaltung konfrontiert und ersterer siegte. Das Ergebnis ist, daß die russische Kirche und die Bevölkerung in zwei Parteien zerfiel, in die des alten Glaubens und in die der Nikon-Anhänger. Diese Spaltung besteht bis heute.

Der Sieg der Nikon-Anhänger und der Anfang der Reichsexpansion ging mit der Verdrängung der auf Filofeis Ideen basierenden eschatologischen Geschichtsbetrachtung aus der „hohen“ Kultur einher. Der Gedanke „Moskau – drittes Rom“ geriet in Vergangenheit und erwachte erst Ende des 19. Jahrhunderts erneut zum Leben, nun aber nicht mehr in seiner mittelalterlichen Gestalt, sondern durch die russischen Denker der Jahrhundertwende verändert.

SERGEI FILIPPOV

„Shall the god of heaven set up a kingdom, which shall”

Historical philosophy in 15th to 17th century Russia

The „theory” of „Moscow as third Rome”, widely known in 16–17th century Russia, was rediscovered in the 19th century. Since then the idea of Moscow as third Rome has been regarded in scholarly and journalistic literature as a kind of political theory, indeed, as the universal model of Russian political Messianism. Thus, this theory has been considered the source of such widely different intellectual movements as Slavophilism, Panslavism, Russian nationalism or even Russian communism. Facts, however show that this is not a political theory justifying imperial expansionism, but rather a religious, eschatological conception, the product of peculiar historical and cultural processes.

The historical changes in Russia in the 15th and the early 16th centuries were interpreted by contemporary Russia scholars according to a Christian understanding of history, one controlled by divine Providence and seen as a universal process. For this they used the historical philosophical cliché, known all over Europe, of the succession of empires, and with the help of imaginative genealogy and political symbolism they created the new theory of Russian statehood, claiming that through dynastic connections Russia should be regarded as the political heir to the Roman and the Byzantine Empires.

Simultaneously a somewhat different philosophy of history also developed in Russia, which saw the historical fate of humanity as a whole and of individual nations closely tied up with the fate of Pravoslav Christianity. This was the view of „Moscow

as third Rome”, formulated by the Pskov monk Filofei, claiming that Moscow had become the third and last centre and refuge of true Christianity. The fall of Moscow would be followed by the end of history on earth and the coming of the one and only eternal empire, the kingdom of God.

Thus two trends can be discerned in 16th and 17th century Russian historical philosophy, namely those of the continuity of the state and of religion. The former could justify Moscow's claims upon parts of the legacy of the preceding empire, as for example the liberator and unifier of the Christian peoples of the former Byzantium. The latter, assuming the desirability of the maintenance of the status quo, allows an eschatological fulfillment only, the proximity of which renders any imperial ambition futile and meaningless. This inherently contradictory nature of the two lines of continuity remained hidden for a long time, although it included the possibility of open conflict, which was realized in the schism in the middle of the 17th century.

In the ecclesiastical reforms, following the Greek model, of Patriarch Nikon and the Tzar, who supported him, the idea of the hereditation of power conflicted with, and defeated that of the preservation of faith. The result was the division of the Russian church and people into factions of Old Believers and of Nikonites, a division that to some extent still exists today.

The victory of the followers of Nikon and the beginnings of imperial expansion went hand in hand with the ousting of the eschatological view of history based on Filofei's thoughts from „high” culture. The idea of „Moscow as third Rome” fell into oblivion only to be resuscitated in the late 19th century, not in its medieval form but filtered through the consciousness of the Russian thinkers of the turn of the century.